Dogm.
1067 fa

Ullmann

# Die Sündlosigkeit Jesu.

Eine

apologetische Betrachtung

von

Dr. C. Ullmann.

BIBLIOTHECA REGIA MONACENSIS

Fünfte, zum Theil neu bearbeitete Auflage.

---

Hamburg,
bei Friedrich Perthes.

1846.

27. D.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

# Vorrede.

Als ich im Jahr 1828 mit nachfolgender Abhandlung die theologischen Studien und Kritiken eröffnete, konnte ich nicht erwarten, daß ich 1846 veranlaßt seyn würde, sie zum fünften Male herauszugeben, und in der That kann ich es nur mit dem aufrichtigsten Dank erkennen, daß ich nach einem Zeitraume, der so gewaltige Bewegungen auf dem theologischen Gebiet in sich schließt, das Büchlein nochmals mit der Hoffnung erscheinen lassen darf, es werde auch jetzt eine geneigte Aufnahme finden und seine Wirkung nicht verfehlen.

Die Veranlassung zu dem besondern Abdrucke des Aufsatzes, der zuerst im Jahr 1833 erschien, lag hauptsächlich in dem Wunsche, denselben meinen Zuhörern und überhaupt jüngeren Theologen zugänglicher zu machen. „Von ihnen," hatte ich damals in der Vorrede gesagt, „möge der Inhalt unbefangen in Geist und Herz aufgenommen werden! Vielleicht trägt dann die Schrift etwas bei zur Befestigung ihrer Überzeugung, zur Belebung ihres Studiums und zur Freudigkeit in ihrem großen Berufe. Der Ernst des Lebens muß Jedem kommen; wenigstens wird der nie ein wahrer Theologe, dem er nicht kommt; aber wohl Jedem, der, wenn die Ideale der Jugend zerrinnen, dann schon ein andres Ideal gefunden hat, das nicht vergehen kann, weil es wahrhaftig und wirklich ist, weil es gelebt hat und ewig lebt; ein Ideal, wel-

ches rein und erhaben, aber doch nicht ein fernes, fremdes Bild, sondern ein liebevoller Freund ist, uns innig nahe, wirkend in aller Menschen Herzen, in aller Menschen Seelen [1])." Zugleich hoffte ich, es würden auch nichttheologische Leser die Schrift zur Hand nehmen und sich dadurch in ihrer christlichen Überzeugung gefördert finden. Von den Theologen aber erwartete ich, daß sie an der erneuerten Untersuchung des Gegenstandes theilnehmen und dieselbe, sey es durch Widerspruch oder bessere Begründung, weiter führen würden.

Diese Wünsche und Hoffnungen sind nicht unerfüllt geblieben. Mir geziemt hier nur von dem Letzteren zu sprechen. Als ich im Herbst 1835 die Schrift zum dritten Mal erscheinen ließ, war mir unterdessen in Kritiken und selbständigen Arbeiten manches Belehrende über den Gegenstand zugekommen; insbesondere hatte Alex. Schweizer in dem bekannten Aufsatz über den Religionsstifter den Gegenstand auch von der philosophischen Seite behandelt; Hase hatte demselben in der 2ten Auflage seines Lebens Jesu einen eigenen lehrreichen Paragraphen gewidmet, und mein damaliger hochgeehrter College Fritzsche (der Vater) hatte in einem Programme die verschiedenen Auffassungsweisen der Lehre von der Anamartesie Jesu einer sorgfältigen Prüfung zu unterwerfen begonnen. Die letztgenannte Arbeit ist dann in der Folge bis zu einem vierten Programme und zwar in der Weise fortgesetzt worden, daß die folgenden Abtheilungen sich auf eine ausführliche Polemik gegen meine Beweisführung, hauptsächlich von der exegetischen Seite einlassen. Zugleich aber standen die gesammten neueren Bewegungen in der Theologie, wie sie zuerst durch das straußische Werk hervorgerufen worden sind, in so genauer Beziehung zu dem angeregten Fragepunct, daß ich auch nach dieser Seite hin von denselben nicht unberührt bleiben konnte.

---

1) Die letzten Zeilen geben Worte Herders in der Vorrede zu seiner Schrift von Gottes Sohn, der Welt Heiland.

Da mir nun im Jahr 1842 abermals die Nothwendigkeit auferlegt war, eine neue Ausgabe zu besorgen, so stellte sich die Alternative, die Schrift entweder in ihrer ursprünglichen Form zu belassen, oder sie so zu gestalten, daß dabei auf das wichtigste Neuere entsprechende Rücksicht genommen wurde, was dann natürlich eine Erweiterung und theilweise Umarbeitung zur Folge haben mußte. Im ersteren Fall hätte der Aufsatz mehr die Frische und Ganzheit des ersten Entwurfs behalten und ich durfte vielleicht auch hoffen, daß er auf völlig unbefangene Leser einen lebendigeren Eindruck machen würde; allein der wissenschaftlichen Physiognomie der Zeit gegenüber und für mein eigenes theologisches Gewissen wäre er dann sehr unbefriedigend geblieben, und da ich doch einmal angefangen hatte, ihn in den früheren Auflagen mit Rücksicht auf die neuesten Erscheinungen fortzubilden, so schien es mir Unrecht mit einem Male, wie vor einem unübersteiglichen Berge, Halt zu machen. Ich wählte daher das Letztere, jedoch in solcher Art, daß ich in die friedliche Schrift selbst nur so viel Streit, als unumgänglich nöthig schien, gebracht, die weitere Rechtfertigung und Abwehr aber in einem besonderen Aufsatze niedergelegt habe, der sich unter der Aufschrift: Polemisches in Betreff der Sündlosigkeit Jesu — im 3ten Hefte der theol. Studien und Kritiken von 1842 befindet, und den ich besonders bei den exegetischen Partien des Buches beachten zu wollen bitte. So hoffte ich, der Anforderung der Vertheidigung zu entsprechen und doch auch von dem, was ursprünglich an der Schrift gut und für den lebendigen Eindruck geeignet war, nicht zu viel verloren gehen zu lassen.

---

In Betreff der gegenwärtigen neuen Auflage ist nur weniges zu bemerken. Schon längst habe ich das Bedürfniß gefühlt, den vierten Abschnitt, der die Folgerungen aus dem Früheren in sich faßt, einer neuen Bearbeitung zu unterwerfen, und insbesondre sah ich mich dazu auch veranlaßt durch treffende Bemerkungen des

Herrn Professor van Oordt in der gröninger Zeitschrift Waarheid in Liefde 1838, St. 1. S. 218—24. Diesem Bedürfnisse habe ich nun genügt und hoffe, es werde daraus der 5ten Auflage nicht bloß der zweideutige Vorzug einer äußeren Vermehrung, sondern in der That auch ein innerer Gewinn erwachsen seyn, indem die ganze Darstellung, wie mir scheint, jetzt erst den entsprechenden, von den Grundlagen geforderten, Abschluß erhalten hat. Indeß wird man, auch abgesehen von diesem ganz neu bearbeiteten Theile, durch die ganze Schrift hindurch die nachbessernde Hand nicht vermissen.

Eine Art Ergänzung zur vorliegenden Schrift bildet eine neuere Abhandlung von mir: über den unterscheidenden Character oder das Wesen des Christenthums, Hamburg 1845, bei Fr. Perthes — und ich wünsche, daß dieselbe, besonders was die Gesammtauffassung des Christenthums betrifft, mit der gegenwärtigen Schrift zusammengehalten werde.

So möge denn das kleine Buch auf's Neue in die verworrene streitreiche Welt gehen, ob es vielleicht mit Gott hie und da ein offenes, unverworrenes Gemüth treffe und es zu dem führe, der heute wie gestern das Centrum der gesunden, lebenskräftigen Frömmigkeit ist und über allen Kämpfen als der einzig wahre Friedebringer steht.

Heidelberg, den 16ten Juli 1846.

**Ullmann.**

# Inhalt.


| | Seite |
|---|---|
| Einleitung | 3 — 17 |
| Bedeutung und Wichtigkeit des Gegenstandes | 3 — 12 |
| Litterarisches | 12 — 17 |
| Erster Abschnitt. Begriff der Sündlosigkeit. Wirklichkeit derselben in Jesu | 18 — 72 |
| Begriff der Sündlosigkeit und nähere Bestimmung der Aufgabe | 18 — 31 |
| Wirklichkeit derselben in Jesu, nachgewiesen in dem Eindruck, den Jesus gemacht, in dem sittlichen Bilde, das wir von ihm haben, in dem apostolischen Zeugniß und in dem Selbstzeugniß Jesu | 31 — 72 |
| Zweiter Abschnitt. Beweis aus den Wirkungen | 73 — 102 |
| Durch Christum ist in die Menschheit gekommen: | |
| ein frisches religiöses Bewußtseyn | 74 — 77 |
| ein neues sittliches Leben | 77 — 85 |
| eine bis dahin noch nicht verwirklichte Durchdringung des Religiösen und Sittlichen im Heiligen | 85 — 89 |
| Von diesem allem finden wir die Quelle in einer sündlos-heiligen Persönlichkeit und das Bild einer solchen ist nicht aus der Idee, sondern das Aufgehen der Idee aus lebendiger Wirklichkeit abzuleiten | 89 — 102 |
| Dritter Abschnitt. Einwürfe | 103 — 169 |
| die aus der Überlieferung von Jesu entnommenen | 103 — 143 |
| die aus der allgemeinen Erfahrung und der Beschaffenheit der menschlichen Natur sich ergebenden | 144 — 157 |
| die speculativ-kritischen der modernen Wissenschaft | 158 — 169 |

Seite

Vierter Abschnitt. Folgerungen aus dem Bisherigen . . 170 — 226

Einzigkeit Jesu und daraus folgende Bedeutung für die ganze Menschheit . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 170 — 174

indem er der Anschauung das Maaß des wahrhaft Guten und Großen vorhält . . . . . . . . . . . . . . 174 — 176

indem er für das sittliche Leben Urbild und Vorbild ist . 176 — 180

indem er in seiner Persönlichkeit die Bedingungen enthält, unter denen allein die vollkommene Religion sich verwirklichen konnte . . . . . . . . . . . . . . . . 180 — 215

Dann von diesem Standpunct aus ein Blick:

auf die evangelische Überlieferung und besonders das Wunderbare in derselben . . . . . . . . . . . . . 215 — 220

auf die Aneignung dessen, was Christus der Menschheit seyn sollte . . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 220 — 223

und auf die Ausprägung desselben in der christlichen Gemeinschaft . . . . . . . . . . . . . . . . . . . 223 — 226

---

## Beilage.

Überblick und Prüfung der verschiedenen Auffassungsweisen der Versuchungsgeschichte . . . . . . . . . . . . . . . . . 229 — 248

Erklärungen, die eine factische Versuchung nicht statuiren . 230 — 237

Erklärungen, die eine solche anerkennen . . . . . . . . 237 — 247

Einiges Andre zur Kritik der Erzählung . . . . . . . 247 — 248

---

# Die Sündlosigkeit Jesu.

# Einleitung.

Sündlosigkeit bezeichnet einen Zustand, der, wenn er auch nicht schon an sich sittliche Vollkommenheit ist, doch diese als seine positive Ergänzung nothwendig voraussetzt. Ein zum sittlichen Handeln bestimmtes Wesen würde nicht sündlos genannt werden können, wenn es sich alles Handelns enthielte; es verdient diese Bezeichnung nur, wenn sein Leben in allen Momenten von solcher Gesinnung und Thätigkeit erfüllt ist, wie sie das höchste Gesetz seines Daseyns fordert. So liegt in dem Ausdrucke wenigstens mittelbar das Höchste, was im Bereiche des Sittlichen ausgesagt werden kann; er schließt die Idee gottgefälliger Menschheit, den Gipfelpunct menschlicher Entwickelung in sich.

Die Bedeutung dieser Idee drängt sich jedem auf, der zum sittlichen Bewußtseyn erwacht ist: dem Sünder als beschämende und strafende Mahnung, dem in der Heiligung Begriffenen als höchstes Ziel des Strebens. Es wird keinen Menschen geben — es sey denn ein noch in völliger sittlicher Dumpfheit befangener — in dessen Seele nicht je und dann, entweder in kaum bewußter Sehnsucht oder in voller Klarheit des Gedankens, das Verlangen aufgestiegen wäre, frei zu seyn von der ihm anhangenden Sünde und des Lebens theilhaftig, das aus Gott stammt; je höher aber das sittliche Leben sich entfaltet, je intensiver und feiner das Gefühl für das Gute und Schöne wird, desto mächtiger wird auch der innere Ruf sich geltend machen nach voller Befreiung von

Sünde und Irrthum, nach Entledigung von allem dem, was dem Urbilde sittlicher Vollendung und darin ruhender Seligkeit widerstrebt. Es liegt in den Worten: Reinheit des Herzens, Heiligkeit und Wahrheit des ganzen Daseyns etwas so unaussprechlich Hohes, daß sie kaum vernommen werden können, ohne Schmerz oder freudiges Verlangen im Gemüthe zu wecken. Fassen sie ja doch den Gedanken der ungetrübten Gemeinschaft mit Gott und des vollesten Friedens, das Vorgefühl einer besseren Welt in sich. Wer das hätte — muß man denken — fleckenlose Lauterkeit des Lebens, volle göttliche Wahrheit, der wäre ganz frei und in sich befriedigt; der hätte aus der Quelle getrunken, die den Durst auf immer stillt; der beherrschte sich selbst und alles andre; der bedürfte keiner Krone, um ein König, keines Schwertes, um ein Held zu seyn; der hätte aus dem edelsten Stoffe das höchste Kunstwerk, das vollständige, reine Menschheitsbild, zu Stande gebracht; der wäre ein vollendeter Weiser.

Es ist eine Überlieferung vorhanden, daß ein solches Leben wirklich gelebt worden sey. Mitten in der Geschichte der Menschheit, die uns sonst, ungeachtet aller strahlenden Lichtpuncte, ungeachtet alles Großen und Herrlichen, eine ununterbrochene Verkettung des Unvollkommenen und Beschränkten, des sittlich Mangelhaften und Schlechten zeigt — mitten in dieser Geschichte, deren bestes Licht nie ohne Schatten ist, soll ein durchaus Reiner und Göttlicher, ein von dem Lichte der Wahrheit, der Liebe, der Gerechtigkeit ganz Durchdrungener aufgetreten seyn, und sich lebend und lehrend, leidend und sterbend als solchen bewährt und verklärt haben.

Eine Erscheinung dieser Art würde ihrer inneren Kraft und Natur nach nicht haben verfehlen können, den stärksten Eindruck zu machen, die tiefsten Spuren zurückzulassen, die mächtigsten Wirkungen hervorzubringen. Dieser Eindruck ist auch wirklich gemacht worden, die Spuren liegen uns noch vor, die Wirkungen erstrecken sich durch eine Reihe von Jahrhunderten bis in unsre Zeit,

bis auf unsre Person. Der Gesammtzustand der christlichen Welt, das Christseyn eines jeden Einzelnen, wo es ein ächtes, lebendiges, reines ist, legt davon Zeugniß ab. Es ist eine geistige Welt da, eine ganz neue, von Grund aus andre, als die Welt vor der Erscheinung jenes Lebens.

Über den jedoch, von dessen Person so Hohes und Einziges überliefert ist, über Jesus von Nazareth, wird zugleich noch Anderes berichtet: er soll auf außerordentliche Weise in das menschliche Leben eingetreten und aus demselben geschieden, er soll als Menschensohn zugleich das ewige Wort, der eingeborene Sohn Gottes, der Erlöser und Versöhner der Menschheit seyn; er soll als solcher Wunder gethan haben; er soll, lebendig aus den Banden des Todes hervorgegangen, zur Rechten der göttlichen Majestät erhöht seyn, um die Gemeinde der Gläubigen mit seinem Geist und Gaben zu regieren, bis alles seiner himmlischen Herrschaft unterworfen ist.

Diese Aussagen, zu aller Zeit wesentliche Bestandtheile des christlichen Glaubens, sind sammt dem, was sie voraussetzen oder in ihrem Gefolge haben, fast zu jeder Zeit auch bestritten worden; zuerst außerhalb der christlichen Gemeinschaft, dann in der Mitte der Christenheit selbst, zu keiner Zeit aber auf eine schärfere, zusammenhängendere, planmäßigere Weise, als in der unsrigen. Es ist dahin gekommen, daß man von der Person Jesu nur eben noch die, freilich nicht zu bezweifelnde, Existenz übrig gelassen hat und als Zugabe etwa eine geistige Größe, von der jedoch zweifelhaft blieb, ob er sie in sich getragen, oder ob sie ihm geliehen worden, nachdem er seinerseits dazu nur einen geringen Anstoß gegeben, vergleichbar dem ersten leisen Drucke auf eine Schneemasse, aus dem sich erst im Verfolg die alles mit sich fortreißende Lawine erzeugt. Ja auch dieß Letzte wurde noch abgezogen: die Person Jesu sollte ein reines Product des Bewußtseyns derjenigen, die uns dieselbe geschildert haben, sie sollte etwas von ihnen geradezu durch Reflexion Gemachtes seyn.

Während so die Zweifel in immer verschärfterer Kraft, in immer gedrängterer Schaar heranzogen, haben diejenigen, denen das Christenthum das eigene theuerste Gut und der heiligste Besitz der Menschheit war, sich natürlich nach dem umgesehen, was gerade für ihre Zeit der wirksamste Überzeugungsgrund für dessen Wahrheit und Göttlichkeit wäre. Diese Anknüpfungspuncte mußten nothwendig immer da gesucht werden, wo vorzugsweise das geistige Interesse der Zeit lag. Unsre Zeit nun hat offenbar ein geringes dogmatisches, aber sie hat ein sehr entschiedenes sittliches und geschichtliches Interesse. Es bietet sich mithin für uns als der nächste Anknüpfungspunct das dar, was auch von andern Zeitaltern nicht übersehen, aber aus leicht nachweisbaren Ursachen von keinem so stark in den Vordergrund gestellt worden war: die in ihrer Art einzige sittliche Hoheit des Stifters unseres Glaubens und die mächtigen geschichtlichen Wirkungen, die von seiner religiös-sittlichen Persönlichkeit ausgegangen sind. Die Bedeutung dieses Gesichtspunctes hat sich in verschiedener Form geltend gemacht, vornehmlich in der Art, wie man in der neueren Zeit die Kirchengeschichte behandelt und in dem Gebrauche, den man von dem Factum der Kirchenstiftung und Kirchenexistenz sammt allem dem, was dasselbe in sich schließt, gemacht hat, um von da aus die Person des Stifters zu begreifen und in das rechte Licht zu stellen.

In der That ist diese Person des Stifters der Mittelpunct, in dem zuletzt alles, was wir sein Werk nennen, zusammengeht, in dem wir Quelle und Grund für alle Entwickelungen seiner Gemeinschaft, ja der christlichen Welt überhaupt suchen müssen. Diese Person aber hat ihre wahre Bedeutung nur als religiös und sittlich vollkommene, als heilige Person. Es kommt daher alles darauf an, mit welcher Zuversicht wir uns von dieser Beschaffenheit derselben, die wir eine in ihrer Art einzige zu nennen haben, überzeugen können. Deuten wir vorerst die Wichtigkeit hiervon mit Wenigem an.

Schon die Apostel legen darauf das größte Gewicht. Zwar

stellen sie das, was ihnen Jesum zu einer so einzigen, anbetungswürdigen Erscheinung machte, nicht bloß unter dem Gesichtspuncte des reinsten sittlich-religiösen Lebens dar, sondern sie fassen es — gewiß ohne unredliche Accommodation und aus zureichenden Gründen — historischer unter der Form des Messiascharacters auf; auch wurden sie von der Messianität Jesu nicht allein durch die Erhabenheit, durch das innerlich Göttliche seines ganzen Wesens, sondern zugleich und selbst vorzugsweise durch seine Thaten und Schicksale und deren Übereinstimmung mit den messianischen Prophezeiungen und Vorbildern überzeugt; aber es ist zugleich aus allem, was uns die Apostel hinterlassen haben, klar, daß ihnen Jesus auch darum der Messias war, weil er Worte des ewigen Lebens sprach, weil sich geistiger Weise in seinem Thun und Wirken etwas wahrhaft Göttliches offenbarte, und daß er ihnen der Messias nicht gewesen wäre, wenn er nicht in der ganzen Fülle sittlicher Hoheit vor ihrer Seele gestanden hätte. Zu der sicheren Überzeugung, daß er ein reines Ebenbild des unsichtbaren Gottes sey, konnte sie auch die bewundernswürdigste Machtvollkommenheit, die Jesus vor ihren Sinnen entfalten mochte, nicht erheben ohne die ungeschwächte Einwirkung seines inneren Wesens auf ihr sittliches und religiöses Bewußtseyn; nur indem er sich ihnen als lebendiges Abbild der göttlichen Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit bewährte, konnten sie mit Recht in den außerordentlichen Wirkungen, die er hervorbrachte, Zeugnisse einer eigenthümlichen Gemeinschaft mit Gott erblicken; nur in diesen Zusammenhang gestellt, nur von ihm dem Heiligen vollbracht, waren ihnen die Thaten Jesu nicht bloß etwas Staunenswerthes oder gar Magisches, sondern Kraftwirkungen Gottes, veranschaulichende Zeichen göttlicher Gemeinschaft.

Auf diesem, dem apostolischen, Standpuncte beharrte im Wesentlichen auch das christliche Alterthum. Die Lehre von Christi Person und Werk wurde bestimmter ausgebildet und nach außen vertheidigt, zwar mit der vollen Zuversicht der Göttlichkeit und

Reinheit seiner ganzen Lebenserscheinung, aber ohne daß man darüber nähere Untersuchungen angestellt hätte. Das Mittelalter aber war so fest eingewachsen in den christlichen Glauben, der für die neuen Völker die erziehende und bildende Macht geworden, daß es nach Beweisen gar nicht fragte. Ja in dieser vorbereitenden Übergangsperiode, trat sogar die Person des Stifters gegen die von ihm gestiftete, aber nicht in der Reinheit seines Geistes fortgebildete Gemeinschaft, die Kirche und deren sichtbare Stellvertretung, in den Hintergrund. Je mehr dieß geschah, desto mehr schwand der bessere Geist der Kirche. Ihre Erneuerung und Wiedergeburt aber knüpfte sich wesentlich daran, daß sie wieder zu ihrem Stifter und Haupte, zu ihrem wahren Lebensmittelpuncte zurückkehrte. Dieß geschah schon in den Jahrhunderten vor der Reformation. Christus wurde in der Kirche neu geboren; sein göttliches Bild belebte sich wieder in den Gemüthern der wahrhaft und innerlich Frommen; er selbst, nicht das, was man zwischen ihn und die Gläubigen eingeschoben hatte, erwies sich auf's Neue in seiner Gott und Menschheit einigenden Hoheit, in seiner Liebe und Hingebung als die eigentliche Kraft und Quelle des höheren Lebens. Dieß war zunächst etwas rein Practisches, was sich vornehmlich darin ausdrückt, daß die Nachfolge Christi der leitende Grundgedanke dieser Männer und ihrer Zeit war. Daran dachten sie nicht, von hier aus für das Christenthum selbst, das ihnen ohnedieß fest stand, eine Grundlage zu gewinnen.

Nicht anders verhielt es sich bei den Reformatoren: ihnen war Christus nicht nur das wesentliche Object des christlichen Glaubens, sie hoben auch die Person Christi, welche gegen die Kirche zurückgetreten war, wieder auf's Entschiedenste gegen und über dieselbe hervor, um aus der Person des Stifters gleichsam eine frische Kirche hervorgehen zu lassen. Christi selbst aber in der Fülle seines Geistes und seiner Kraft waren sie sicher in unmittelbarer Lebensgewißheit, in eigenster täglicher Erfahrung. Für das, was ihnen andre Natur war, bedurften sie keiner Beweise.

Es wäre ihnen gewesen, als ob sie nach Gründen für die Sonne hätten suchen sollen, während ihnen dieselbe in's Gesicht leuchtete.

Aber die Reformation erfrischte und stärkte nicht allein den Glauben, sie rief auch die freie Forschung hervor. Die Forschung hatte in ihrem Gefolge den Zweifel und der Zweifel will gelöst seyn. Gegen den Zweifel aber kann sich, wie jetzt die Lage der Dinge ist, das Christenthum nicht mehr stützen auf die Macht der Kirche, überhaupt nicht auf irgend etwas Äußerliches, sondern es ruht allein in seiner eigenen Kraft und Wahrheit, und erst, wenn es sich darin vollständig bewährt hat, nimmt es die würdigste, großartigste Stellung ein, die ein religiöser Glaube in der Menschheit je gehabt und denkbarer Weise haben kann.

Das Erste, was dem Zweifel entgegengestellt wurde, war freilich, so wie man es faßte, etwas mehr Äußerliches: die Wunder und die ihnen analogen Weissagungen. Es ist hier nicht der Ort, die Geltung des Wunderbeweises zu untersuchen; aber so viel steht fest: wenn es sich in unserer Zeit darum handelt, denjenigen Punct des Christenthums hervorzuheben, von dem aus eine wirklich überzeugende Kraft auf die Gemüther geübt werden kann, so dürfen wir nicht vom Wunder ausgehen. Schon den Aposteln war, wie wir gesehen, das Wunder nicht für sich beweisend, sondern nur im Zusammenhang mit einer Persönlichkeit, wie sie dieselbe in Christo geschaut zu haben gewiß waren. Aber sie befanden sich auch als Augenzeugen den Zeitgenossen des Geschehenen gegenüber in einer andern Stellung. Sie konnten für das Wunder den Glauben bereit finden, wir finden für dasselbe den Zweifel bereit. Sie konnten auf das Wunder den Glauben an den Wunderthäter gründen, wir haben durch die eigenthümliche Stellung und Persönlichkeit des Wunderthäters erst das Wunder glaublich zu machen. Auf diese Persönlichkeit also und ihre Bedeutung, und zwar auf ihre sittlich-religiöse Bedeutung geht auch bei uns, wie in den andern wichtigsten Epochen der christlichen Entwickelung, alles zurück; nur in unserer Zeit auf andre Weise, als in frühe-

ren Zeiten. Für andere Zeitalter verstand sich die eigenthümliche Würde, Hoheit und heilige Reinheit dieser Person schlechthin von selbst; wir haben dieselbe erst gegen den Zweifel sicher zu stellen; aber wenn dieß gelingt, so haben wir darin auch ein „Gieb mir, wo ich stehe," gerade für unsere Zeit; wir haben einen Punct gefunden, der seine Einwirkung wenigstens auf diejenigen unter den Zeitgenossen, die eine lebendige Empfänglichkeit für das Sittliche haben, nicht verfehlen kann. Zugleich treten wir auf diesem Wege unmittelbar in den Kreis des christlichen Geistes und seiner belebenden Kraft selbst ein: auf die Persönlichkeit Christi gegründet, ruht der christliche Glaube nicht auf einem Äußerlichen, sondern in seinem eigenen Mittelpuncte; es ist, indem wir uns deren Bedeutung veranschaulichen, nicht bloß eine Schlußfolge, ein Denkproceß, den wir durchmachen, sondern es ist zugleich ein Lebenseindruck, den wir empfangen; es handelt sich dabei nicht bloß um Kraftwirkungen, die einmal geschichtlich da waren, aber auch in ihrem geschichtlichen Seyn vorübergegangen und in ein zweideutiges Dunkel zurückgetreten sind, sondern um eine Kraft, deren handgreifliches Zeugniß das Daseyn der christlichen Welt ist, um eine Kraft, die heute noch fortwirkt, und die uns durch Erfahrung zur Selbstgewißheit werden kann; ja wir dürfen sagen: dieser Beweis ist außer demjenigen, den Christus selbst andeutet, der großen Probe des Lebens, der einzige, der den Glauben, indem er ihn rechtfertigt, zugleich zu wecken und bis zu einem gewissen Grade hervorzubringen geeignet ist, weil er sich ganz an die Persönlichkeit anschließt, welche selbst das lebenerzeugende Object des Glaubens ist.

Es ist aber klar, daß, wenn wir im Folgenden versuchen wollen, den Glauben an Christum, d. h. die Überzeugung, daß in ihm die heilbringende Gotteswahrheit erschienen sey, auf seine sittlich-religiöse Persönlichkeit zu gründen, wir dieß nur insofern thun können, als wir die wohlgesicherte Überzeugung hegen dürfen, das geistige Wesen Jesu sey in jeder Rücksicht fehlerlos, sein

Wollen und Empfinden frei von jeder Sünde, sein Denken über göttliche und sittliche Dinge frei von jedem Irrthume. Ist Jesus sündlos heilig und irrthumlos wahr, ist in ihm Heiligkeit und Wahrheit, zu urbildlicher Vollendung verschmolzen, persönlich verwirklicht: dann erhebt er sich eben damit über das gemeinsame Schicksal der Sterblichen, die ohne Ausnahme der Sünde und dem Irrthum unterworfen sind, dann sind wir so berechtigt als verpflichtet, in seinen Aussprüchen das Wort und in seiner ganzen Erscheinung den Lebensausdruck der höchsten Wahrheit zu verehren, und es kann ein edleres Streben nicht gedacht werden, als uns dem ungetrübten Vorbilde, welches sein Leben vorhält, anzunähern, uns in sein Wesen sittlich hineinzubilden. Findet aber das Gegentheil statt, war er der Sünde und des Irrthums nicht allein fähig, sondern dem einen wie dem andern, sey es auch nur vorübergehend, unterworfen: dann steht es ganz anders um Jesum und unser Verhältniß zu ihm. Er hört auf, das zu seyn, was er den Aposteln war und allen Gläubigen ist: Ebenbild der Gottheit, reines Vorbild vollendeter Sittlichkeit, vollkommene Verwirklichung ewiger Wahrheit in menschlichem Wort und Leben, König im unsichtbaren Reiche der Wahrheit. Nicht mehr einzig steht er dann in der Weltgeschichte da, sondern er tritt von der welthistorischen Höhe, auf der ihn der christliche Glaube schaut, herab, um sich entweder unter die wohlmeinenden Schwärmer oder im besseren, wenn auch nicht so consequent gedachten, Fall unter die Schaar der Weisen und Edlen unseres Geschlechtes zu mischen, als ein großer und hervorragender vielleicht noch, aber doch als einer ihres Gleichen, der auch seinen Zoll an die menschliche Schwäche und Beschränktheit abgetragen. Er hat etwa einen Impuls gegeben, daß eine neue Ideenwelt in's Leben trat, oder auch selbst, als ein Kopernikus der sittlichen Weltordnung, neue Wahrheiten gefunden, aber er ist nicht die Wahrheit; er ist ein guter, wohl auch bewundernswerther Mensch, aber nicht der Heilige Gottes. Ja er hört auf, der Erlöser zu seyn: selbst nicht frei von

der Sünde, konnte und kann er auch nicht bis auf den Grund von derselben befreien; selbst in die Bande der gottentfremdeten Welt, in welchem Maaß es auch immer seyn mochte, verflochten, konnte er nicht den festen Standpunct gewinnen, der ihn befähigte, sie aus ihren alten Angeln zu heben; selbst in dem Innersten seines Wesens durch Sünde und, was von Sünde nicht zu trennen ist, durch Irrthum in göttlichen Dingen getrübt, konnte er nicht der allbefriedigende Quell eines neuen, reinen, geheiligten Lebens, nicht der Anfänger und Vollender des Glaubens werden. Die geistige nicht nur, auch die sittliche Entwickelung vermag über ihn hinaus zu gehen; seine Person, nachdem die von ihr gegebenen Anregungen Gesammteigenthum geworden, kann entbehrlich werden; die auf den Glauben an deren Einzigkeit und Urbildlichkeit gegründete Kirche ist in ihrer Wurzel morsch geworden und muß sich entweder auflösen oder in ihrem innersten Wesen eine andere werden, als sie ursprünglich und bisher war.

Von so durchgreifender Wichtigkeit ist die Frage über die sündlose Heiligkeit Jesu. Sie ist ein Angelpunct des Christenthums, eine Frage des Seyns oder Nichtseyns. Man wird es daher natürlich finden, daß nicht nur das religiöse und kirchliche Interesse, wo es sich frisch belebte, sondern auch, obwohl nicht überall gleichen Schrittes mit demselben, die Theologie zu verschiedenen Zeiten darauf zurückkam. Bei zweien der geistvollsten Kirchenlehrer, Origenes und Schleiermacher, bildet die Lehre von der Sündlosigkeit Jesu einen Grundgedanken ihrer Systeme, indem der erstere den mit seiner ganzen theologischen Denkweise zusammenhängenden Lehrsatz aufstellt, daß nur durch Vermittelung einer reinen von der Sünde frei gebliebenen Seele das Eintreten des göttlichen Logos in das menschliche Daseyn möglich geworden sey, der andere den wesentlichen Character der Erlösung in die Mittheilung der Unsündlichkeit des Erlösers setzt. Sobald man überhaupt über die christliche Lehre zu denken begann, mußte die wichtige und folgenreiche Idee der Sündlosigkeit Christi bemerklich werden und seit

der Zeit des Origenes sprechen fast alle Kirchenväter [1]) sie aus, indem sie dabei entweder, ausgehend von dem Satze, daß nur das Göttliche absolut sündefrei seyn könne, die reine Heiligkeit Christi aus seiner göttlichen Natur ableiten, oder auch dem Menschlichen in Christo, wenigstens beziehungsweise für sich betrachtet, das Freigebliebenseyn von der Sünde vindiciren [2]). Selbst in der Theologie des Mittelalters hatte diese Lehre eine besondere Bedeutung [3]), denn sie war doch eigentlich, obwohl sinnlich und äußer-

1) Die Stellen der Kirchenväter, die hierher gehören, findet man in einer gewissen Vollständigkeit bei Suicer im Thesaur. eccles. s. v. ἀναμαρτησία, ἀναμάρτητος. Tom. I. p. 287—289.

2) Als ausgeprägter Repräsentant der ersten Auffassungsweise ist Tertullian zu betrachten, wenn er de anima cap. 41. sagt: Solus enim Deus sine peccato, et solus homo sine peccato Christus, quia et Deus Christus — als Repräsentant des zweiten Origenes, welcher ja die (präexistirende) menschliche Seele Jesu zunächst aus freier Selbstbestimmung heraus der Liebe Gottes, der Wahrheit und Heiligkeit vollkommen treu bleiben und dadurch die Vereinigung mit dem göttlichen Logos sich verdienen läßt. Andere Kirchenlehrer stehen hier mit einer gewissen Unbestimmtheit in der Mitte, wie Irenäus (s. Duncker Christologie des Irenäus S. 219 ff.) und Clemens von Alexandrien, doch so, daß sie die Sündlosigkeit mehr auf das Göttliche in Christo zu gründen scheinen. Clemens bezeichnet nicht nur (Paedagog. III, 12.) den Logos als den, der allein ἀναμάρτητος sey, sondern er sagt auch, indem er dabei den noch prägnanteren Ausdruck ἀνεπιθύμητος gebraucht (Stromat. VII, 12.): εἷς μὲν οὖν μόνος ὁ ἀνεπιθύμητος ἐξ ἀρχῆς ὁ κύριος, ὁ φιλάνθρωπος, ὁ καὶ δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος — eine Stelle, in der offenbar, wie bei Clemens überhaupt, zwischen dem Göttlichen und Menschlichen in Christo nicht deutlich unterschieden wird. Vergl. Hagenbach Dogmengesch. I. §. 67.

3) Auch der theologische Dichter des Mittelalters, der große Dante, bezeichnet Christum als unsündlich. Höll. XXXIV, 114 und 15.

. . . Wo der Mensch umgekommen,
Er, deß Geburt und Leben sonder Flecke.

Von demselben Dichter kann auch noch bemerkt werden, daß er auf sinnreiche Weise die Erhabenheit Christi über jede Befleckung dadurch andeutet, daß er seinen Namen in der Hölle nie aussprechen läßt, sondern ihn wie in den angeführten Versen nur durch Umschreibung bezeichnet; und die Einzigkeit Christi dadurch, daß er den Namen Christus, wenn er in andern Theilen seines erhabenen Gedichtes vorkommt, nie mit einem andern Worte, sondern als Schluß-

lich gefaßt, der dogmatische Mittelpunct des Streites zwischen Thomisten und Scotisten über die vollkommene Sündlosigkeit der Mutter Christi. Die Art, wie die Sache von den Scholastikern behandelt worden war, mochte die Reformatoren abschrecken, darauf einzugehen; aber sobald die protestantische Überzeugung zu einem vollständigeren System durchgebildet wurde, trat auch hier der Glaubenssatz von der Anamartesie Christi in seiner Bedeutung hervor; beinahe kein protestantischer Dogmatiker seit dem siebzehnten Jahrhundert, unterläßt es, denselben zu besprechen[1]), und besonders im Verlauf des achtzehnten und neunzehnten Jahrhunderts ward er auch Gegenstand besonderer Abhandlungen[2]), bis

---

wort in den drei Zeilen einer Terzine nur mit sich selbst reimt. Christus ist in Dante's Anschauung keinem andern, sondern nur sich selbst gleich.

1) Unter den ältern Dogmatikern der protestantischen Kirche können besonders hervorgehoben werden *Gerhard* Locc. theoll. t. III. p. 373. und dazu Cotta; *Buddeus* Compend. theol. dogm. §. 497. Mehreres findet man nachgewiesen in Baumgartens Untersuchung theolog. Streitigkeiten B. 2. S. 449. 529 ff. und in Bretschneiders systemat. Entwickelung §. 98. Von neueren Werken, welche die Lehre kürzer oder ausführlicher behandeln, sind zu erwähnen: *Doederlein* Institutt. t. II. p. 206 sqq. Zachariäs bibl. Theologie Th. 3. S. 38—46. Töllners theolog. Untersuchungen B. 1. St. 2. Reinhards Dogmat. §. 91. Bretschneiders Dogmat. B. 2. §. 135 und 138. *Wegscheider* Institutt. §. 122. p. 446. 447. ed. VII. Knapps Vorlesungen Th. 2. §. 93. S. 151. Schleiermachers christl. Glaube 2ter Thl., in dem ganzen Hauptstück von Christo, besonders S. 39. und S. 86. der 2ten Ausg. de Wette's christl. Sittenlehre Th. 1. S. 173—193. Desselben Wesen des christl. Glaubens §. 53. Nitzsch System der christlichen Lehre §. 129. S. 238—240 der 4ten Ausg. Strauß Glaubenslehre II, 190—193. und dagegen Fischer: die speculative Dogmatik von Strauß geprüft, 2tes Heft S. 25 ff. Rothe Theolog. Ethik, B. 2. Hauptst. 3. S. 279 ff. Auch kommt hierher Gehöriges vor in Daubs Judas Ischarioth, Heft 1. S. 55. 64. 73. und Steudels Grundzügen einer Apologetik S. 56 ff. Mehreres in Steudels Glaubenslehre der evangelisch-protestant. Kirche, Tüb. 1834. S. 233—245; in Sacks christl. Apologetik 2te Aufl. S. 201 ff.; Hase's Leben Jesu 3te Aufl. §. 32 u. 23. S. 58—61. und Jul. Müllers christl. Lehre von der Sünde, 2te Ausg. an versch. Orten.

2) Selbständige Abhandlungen über den Gegenstand sind: *Walther* Dissert. theol. de Christi hominis ἀναμαρτησία. Viteb. 1690. *Ejusdem* Dissert.

ihm in der neueren Zeit Schleiermacher wieder eine durchgreifende Wichtigkeit im Ganzen seines eigenthümlichen Systemes gab.

---

de dissimilit. ortus nostri et Christi hom. in dessen Dissertatt. theol. ed. Hoffmann. Viteb. 1753. 4. p. 207—244. *Hoevel* de ἀναμαρτησίᾳ Christi ejusque necessitate. Hal. 1740. recusa 1749. 37 S. 4. [Gewöhnlich wird S. J. Baumgarten als Verfasser dieser Abhandlung genannt, sie ist aber von Carl Ludw. Hoevel, einem Schüler Baumgartens, verfaßt und nur unter dem Präsidium des berühmten hallischen Theologen vertheidigt. Die Abhandlung ist streng orthodox, in ihrer d. h. in scholastischer Art scharfsinnig, ganz in der wolfischen Demonstrirmethode abgefaßt, und gründet die Unsündlichkeit Christi, die im ersten Theil in ihrer Nothwendigkeit dargestellt, im zweiten gegen Einwendungen vertheidigt wird, auf die unio personalis der menschlichen Natur mit der göttlichen.] Erbstein Gedanken über die Frage, ob der Erlöser sündigen konnte? Meißen 1787. [Leugnet die Möglichkeit gegen *Doederlein* Institt. §. 234.] Über die Anamartesie Jesu. In Grimms und Muzels Stromata St. 2. S. 113 ff. J. L. Ewald über die Größe Jesu und ihren Einfluß auf s. Sittenlehre. Hann. 1798. Desselben erste Forts. Beantwort. verschied. Einwürfe. Gera 1799. M. *Weber* Progr. Virtutis Jesu integritatem neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri posse. Viteb. 1796. und in dessen Opusc. acad. p. 179—192. [Weber, der die Möglichkeit und Wirklichkeit der Anamartesie festhält, will dieselbe nur gegründet wissen auf das Zeugniß der Apostel, als inspirirter Männer, und dadurch indirect Gottes selbst, der allein, als Herzenskündiger, in der Sache ein gültiges Urtheil habe.] Fr. von Meyer: war Jesus Christus der Sünde fähig? In den Blättern für höhere Wahrheit, neue Folge, 2te Samml. Berlin 1831. S. 198—208. [Seine Hauptgedanken werden weiter unten mitgetheilt werden.] J. G. Rätze die Heiligkeit und die Wunderthaten als die höchsten und genügenden Beglaubigungsgründe der Gottheit des Welterlösers. Zittau und Leipz. 1834. [Die Wunderthaten, als etwas von den allgemeinen Naturerscheinungen Abweichendes, können historisch und philosophisch in Zweifel gezogen werden. Aber dieser Zweifel löst sich durch die Heiligkeit der Person und des Lebens Christi in etwas völlig Grundloses auf. Eine in Lehre und That offenbarte Heiligkeit, übereinstimmend mit den sittlich-religiösen Ideen der Vernunft, beglaubigt sich durch sich selbst, und wer sie leugnete, leugnete zugleich das Gottesbewußtseyn und das rationale Moralgesetz. Ist aber Christus als Heiliger beglaubigt, so sind es auch seine Wunder, denn ein Heiliger kann nicht lügen.] Al. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters. In den theol. Stud. und Krit. 1834. Heft 3. S. 521—571. Heft 4. S. 813—849. [Versucht auf speculativem Wege nach dem Vorgange Schleiermachers die Nothwendigkeit der absoluten religiösen Vollendung, der Irrthum- und Sündlosigkeit Christi aus dem Begriff und Wesen eines Stif-

Indeß unterscheidet sich die bisherige Behandlung des Gegenstandes von derjenigen, die wir hier beabsichtigen. Bisher nämlich, wo die Lehre von der Anamartesie Jesu bearbeitet wurde, geschah es entweder ausschließlich oder doch überwiegend auf dogmatische Weise; es war ein Lehrstück der Christologie; demgemäß wurde nicht sowohl die Wirklichkeit als vielmehr die Nothwendigkeit der Sündlosigkeit im Zusammenhange der gesammten Lehre von der Person Christi nachgewiesen, sey es nun als Consequenz des Dogma's von seiner Gottheit und von der specifischen Beschaffenheit seiner Menschheit, sey es als Postulat für seine Thätigkeit als Erlöser und Religionsstifter. Wir dagegen wollen hier den geschichtlichen Weg einschlagen: wir schließen von dem Eindruck, den Jesus gemacht und von den Wirkungen, die er hervorgebracht,

---

ters der Religion, welche der Glaube der Menschheit werden soll, darzuthun.] Christ. Frid. *Fritzsche* de ἀναμαρτησία Jesu Christi Commentationes IV. Hal. 1835—37., auch wieder abgedruckt in Fritzschiorum Opusc. Lips. 1838, p. 48 sqq. [Der Verfasser prüft im ersten Programm die Behandlung der Anamartesie in den Schriften dreier hallischen Theologen, der hoevel'schen, der weber'schen und der meinigen, und macht Einwendungen gegen die erstere und letztere; diese Einwendungen, besonders gegen die exegetische Seite meiner Schrift gerichtet, werden in den folgenden drei Programmen fortgesetzt; Antwort hierauf in einem Aufsatze der theolog. Stud. und Krit. vom J. 1842.] Guil. *Naumann* Dissert. de Jesu Christo ab animi affectibus non immuni, Lips. 1840. Gotth. Ferd. *Doehner* de dictis aliquot Jesu Christi, quae ἀναμαρτησίαν ejus infringere videantur, Zwiccav. 1840. [Inhalt beider Schriften vollständig angegeben und beurtheilt in einer Recension von Theile: Theolog. Litt.Blatt der allg. K.Zeitung, Febr. 1841, Nummer 19. 20. 21.] Theile über die sittliche Erhabenheit Jesu, allg. K.Zeitung, Juni 1841, Nummer 92. 93. 94. [Gute Darstellung und Begründung des Vorbildlichen im Character Jesu und der Bedeutung hiervon für das Christenthum überhaupt, namentlich in unserer Zeit.] Einiges auf unsern Gegenstand Bezügliche auch bei Käuffer: Jesus Christus unser Vorbild. Dresden 1845. Namentlich S. 98 ff. Eine gegen mich gerichtete Abhandlung in schwedischer Sprache von Prof. Thomander in Lund in der von ihm und Reuterdahl herausgegeb. theol. Quartalschrift ist mir leider nur ihrer Existenz nach bekannt worden. Dagegen verweise ich noch auf eine andre ausführlichere Beurtheilung von Prof. van Oordt in der gröninger Zeitschrift Waarheid in Liefde, Jahrg. 1838, erstes Stück, S. 177—224, bes. S. 218 ff.

auf das, was er war, und dann erst, wenn wir sein eigenthümliches Seyn erkannt, auf den tiefern Grund dieses Seyns; wir sagen nicht, weil Gott in Christo, weil er Erlöser, Religionsstifter war, mußte er nothwendig sündlos seyn, sondern, weil er sündlos war, haben wir Grund zu glauben, daß Gott in ihm, daß er der Erlöser, daß er Stifter der Religion der Menschheit seyn konnte. Wir suchen also ohne dogmatische Voraussetzung, natürlich aber auch ohne die dogmatische Behandlung des Gegenstandes ausschließen zu wollen, die Anamartesie Jesu in sich selbst, in ihrer Wirklichkeit und Wahrheit zu begründen, um von dieser Grundlage aus Folgerungen für die Beschaffenheit der ganzen Erscheinung und des Werkes Jesu zu ziehen. Von diesem Standpunct aus gewürdigt, wird die nachfolgende Abhandlung nicht als Erneuerung glücklich begrabener theologischer Spitzfindigkeiten, sondern als Bearbeitung eines Gegenstandes erscheinen, der, wie er auch hier behandelt seyn mag, der ernsten Erwägung jedes Theologen werth ist.

---

## Erster Abschnitt.

### Begriff der Sündlosigkeit. Wirklichkeit derselben in Jesu.

Der Begriff der Sündlosigkeit erhält natürlich seine nähere Bestimmung durch den Begriff der Sünde [1]). Der letztere aber, weil er unter diejenigen sittlichen Begriffe gehört, welche unmittelbar in das religiöse Gebiet übergreifen, wird je nach der Verschiedenheit des theologischen oder philosophischen Standpunctes sehr verschieden gefaßt. Für den Pantheismus ist die Sünde nur eine Negation, eine unvermeidliche Unvollkommenheit des endlichen Seyns, ein nothwendiges Moment in der Entwickelung des geistigen Lebens und ein in dieser Entwickelung von selbst wieder Verschwindendes. Diese Auffassungsweise und die Grundlagen, von denen sie ausgeht, müssen wir hier von vorneherein zurückweisen. Eine Auseinandersetzung mit ihr würde zu weit führen, und um so weniger an der Stelle seyn, da wir bei denen, die überhaupt diese Schrift der näheren Kenntnißnahme würdigen, eine andere Denkweise über göttliche und sittliche Dinge voraussetzen. Wir gehen also ohne weiteres von dem Standpunct aus, für welchen allein unsere Betrachtung einen Sinn hat, von dem des Glaubens an einen lebendigen, in der Welt allgegenwärtig wirksamen, aber im Centrum seines freien Selbstbewußtseyns von ihr unterschiedenen Gott, vom theistischen. Hier wird die Sünde als Ge-

1) Es kann hier nur eine kurze Entwickelung des Begriffs der Sünde gegeben werden; man vergleiche die weitere Begründung in Jul. Müllers Lehre von der Sünde, 1stes Buch. S. 16—309 der neuen Ausgabe.

gensatz, als Widerspruch gegen das Gute betrachtet, aber auch wieder in verschiedener Weise, je nachdem das sittliche Gebiet in untrennbarer Verbindung mit dem religiösen begriffen, oder davon geschieden wird.

Sünde — darin stimmen alle, die den Begriff nicht pantheistisch auflösen, überein — ist Widerspruch gegen ein sittliches Gesetz [1]), Übertretung desselben, Gesetzwidrigkeit. Sie ist nur, wo eine sittliche Bestimmung, wo eine unwandelbare, unbedingte Anerkennung fordernde, Ordnung des Lebens ist und zum Bewußtseyn gebracht werden kann. Wo bloß Naturordnung und Naturtrieb waltet, gibt es keine Sünde. Nur der Mensch ist unter den irdischen Wesen so gestellt, daß er sündigen kann, weil er selbstbewußt, vernünftig und frei ist, und in vernünftiger Freiheit ein höheres Gesetz seines Lebens anzuerkennen vermag, dessen Vollziehung sich nicht, wie die der Naturgesetze, unmittelbar selbst erzwingt, sondern in seine Wahl gestellt ist. Nun aber kommt es darauf an, ob das sittliche Gesetz als ein von dem Menschen selbst hervorgebrachtes, oder als ein von einer höheren Macht ihm gegebenes erkannt wird. Überall, wo sich in einem Kreise des Seyns und Lebens ein Gesetz geltend macht, müssen wir anerkennen, daß es aus derselben Quelle geflossen ist, aus der das Seyn und Leben selbst stammt, also aus einem höheren, über jenen Kreis Hinausliegenden: es ist das mit dem Seyn und Leben selbst von der dasselbe hervorbringenden und bedingenden Macht Gesetzte. Die Pflanze, das Thier, ja der Weltkörper hat sich das Gesetz seines Lebens nicht selbst gemacht, sondern es ist ihm von einer höheren, schöpferischen Potenz eingepflanzt und nur darin, daß es sich so verhält, ruht auch die eigentliche Macht des Gesetzes. Dasselbe werden wir auch auf den Menschen, inwiefern er Product einer höheren Macht ist, anwenden müssen. In der That, wer nicht das Widersinnige zu denken vermag, daß der Mensch sein eigenes Daseyn und die Bedingungen desselben geschaffen habe, sondern

1) 1 Joh. 3, 4.

das menschliche Daseyn als abhängig erkennt von einer weltschöpferischen Potenz; wem es nicht minder innerlich widersprechend scheint, daß der Mensch sich selbst die Urgesetze seines Lebens vorzeichne und sich zu sich selbst einmal als Gesetzgeber und dann wieder als Gehorchender verhalte: der wird sich der Überzeugung nicht entziehen können, daß dieselbe Macht, die das Seyn und Leben des Menschen bedingt, auch die Ordnungen und Gesetze desselben festgestellt habe, daß der Schöpfer auch sittlicher Gesetzgeber sey; eine Überzeugung, unter deren Voraussetzung allein auch eine wahrhaft gebietende Hoheit, eine Heiligkeit des Gesetzes und eine wirkliche dauernde Unterwerfung unter dasselbe denkbar ist. Auf diesem Standpuncte der Theonomie aber bestimmt und vertieft sich der allgemeinere Begriff von Sünde, wornach sie Abweichung der freien Persönlichkeit von dem die innere Würde und Harmonie ihres Wesens bedingenden Gesetze ist, dahin, daß sie zugleich als Ungehorsam und Widersetzlichkeit gegen die Majestät des Gesetzgebers und, da dieser auch Urheber des Daseyns und aller seiner Güter ist, als Verletzung der Liebe und Ehrfurcht gegen ihn, als Zerreißung des ursprünglichen und natürlichen Bandes der Gemeinschaft mit ihm gewußt wird. Soll aber das Wesen der Sünde zugleich positiv bezeichnet werden, so wird sie ihre Wurzel und Grundeigenthümlichkeit in derjenigen Gesinnung, Geistes- und Willensrichtung haben, welche dem Realprincip des Gesetzes, der Quelle alles Guten, aller sittlichen Vollkommenheit geradezu entgegengesetzt ist. Das Realprincip, der Inbegriff und die Grundlage alles dessen, was das Gesetz von dem Menschen fordert, ist die Liebe zu dem Gott, der sein Schöpfer und Vater, der selbst die Liebe ist, die liebende und vertrauende Abhängigkeit von Gott, dem absolut Guten, durch welche der Geist so wenig seine Freiheit verliert, daß er sie vielmehr dadurch erst recht gewinnt, weil er nur auf diese Weise dem Bedürfniß und Gesetz seines eigenen Wesens entspricht. Haben wir dieß anzuerkennen, wie es denn eine Wahrheit nicht nur des Evangeliums, sondern auch des reli=

giösen und sittlichen Bewußtseyns ist, so wird die Sünde zunächst seyn ein Mangel dieser Liebe, eine Ablösung, Entfremdung des Geschöpfes vom Schöpfer; aber diese Negation des Guten wird nothwendig auch in eine falsche Position umschlagen: das Geschöpf, von seinem wahren Lebenscentrum losgerissen, und doch eines Mittelpunctes, auf den es sein Daseyn beziehen könnte, bedürftig, wird sich nun unvermeidlich in sein eigenes Ich zurückziehen, es wird sich selbst als Centrum setzen; an die Stelle der Gottesliebe wird ein Afterbild der naturgemäßen und sittlichen Selbstliebe, die Selbstsucht, an die Stelle der freien Hingabe an Gott und die Zwecke seiner Weltordnung wird das Ich, „der dunkele Despot," mit seinen particularen Interessen und Bestrebungen treten, und diese verkehrte, in sich widernatürliche Richtung selbstischer Isolirung wird sich in den verschiedensten Gestaltungen des Bösen kund geben von der ganz gemeinen rohen Sinnlichkeit an bis zu der für das gewöhnliche Auge kaum wahrnehmbaren geistigen Selbstvergötterung. Da es sich aber hierbei immer um ein geistiges Verhältniß zum Gesetz und Gesetzgeber handelt, so wird es nicht bloß auf das sichtbar Hervortretende der That ankommen, sondern wesentlich auf das Innerste der Gesinnung, und diese, obgleich sie auch in einzelnen Lebensacten sich ausdrückt, wird doch nicht sowohl aus diesen einzelnen Acten, als vielmehr nur aus ihrer Gesammtrichtung beurtheilt werden dürfen. Demgemäß begreifen wir als Sünde die aus der Verkehrung des Verhältnisses zwischen Geschöpf und Schöpfer, wobei sich die Selbstsucht an die Stelle der Gottesliebe setzt, entspringende Unangemessenheit des sittlichen Seyns und Lebens, d. h. der Gesinnung, der Willensrichtung, des einzelnen bewußten Willensactes und der wirklichen Handlung zu dem göttlichen Lebensgesetze, die Übertretung dieses Gesetzes, den inneren Gegensatz gegen dasselbe, und die als letzte Quelle hiervon zu betrachtende Ablösung des Geschöpfes von seinem Urheber und Gesetzgeber, die nothwendig auch zur Entfremdung, zum in-

neren Zwiespalt wird, und in höchster Steigerung selbst in Trotz und Haß übergehen kann.

Ist diese Bestimmung richtig — und sie kann allerdings aus dem Zusammenhange nicht nur der christlichen, sondern überhaupt schon der nur ganz allgemein gottgläubigen Weltanschauung erwiesen werden — so ergibt sich daraus der Begriff von Sündlosigkeit ganz von selbst. Sündlosigkeit, Anamartesie[1]) bezeichnet zunächst die Negation einer solchen Unangemessenheit, das Nichtvorhandenseyn eines Gegensatzes und Widerspruchs zwischen dem freien Willen des Geschöpfes und dem göttlichen, der das allgemeine Gesetz enthält; und zwar natürlich nicht bloß in Beziehung auf den einzelnen Willensact und die sichtbare That, sondern zugleich in Beziehung auf die sittliche Gesammtrichtung des Geistes und die derselben in innerster Tiefe zu Grunde liegende Gesinnung. Allein bei dieser bloß negativen Bestimmung, bei dem Ausschließen jedes Widerspruchs gegen das Gesetz, können wir nicht stehen bleiben: denn da Sündlosigkeit ein Begriff ist, der, wie der der Sünde selbst, nur auf Wesen angewendet werden kann, die zum sittlichen Wollen und Handeln bestimmt sind, und bei denen das

1) Die ältere schulgerechte Definition der Anamartesie findet man in der baumgarten-hoevelschen Dissertation S. 3: Plena nimirum absentia omnis et originalis et actualis aberrationis actionum liberarum a lege Dei, et omnimodae e contrario cum ea convenientiae praesentia. Hoevel theilt dann die Anamartesie in necessaria vel contingens, die erstere in absolute vel hypothetice necessaria, die letztere in naturalis et supernaturalis und jede davon wieder in antecedens et consequens; die absolut nothwendige kommt Gott zu, und wird bei ihm Heiligkeit genannt, die hypothetisch nothwendige Christo nach seiner menschlichen Natur in Verbindung mit der göttlichen; da Christus als Mensch, mithin als endliches, denkendes und wollendes Wesen sündlos ist, so hat er eine ἀναμαρτησία contingens, da dieselbe aus seinem Wesen erklärt werden kann, ist sie naturalis, und da er durchaus keiner Sünde beschuldigt werden kann, da er sündlos war im irdischen Daseyn und es bleibt im himmlischen, so ist sie sowohl antecedens als consequens. Ich glaube mit dieser Probe protestantischer Scholastik, die es vor lauter dogmatisch-philosophirender Anatomie nicht zu einer Lebensgestaltung kommen ließ, wird man genug haben.

Unterlassen dieses sittlichen Wollens und Handelns selbst schon eine Abweichung von ihrer gottgeordneten Lebensbestimmung ist, so hat der Begriff nothwendig auch eine Beziehung auf das positive Gutseyn und Sittlichhandeln. Zwar haben wir zwischen Freiheit von Gesetzesübertretung und positiver Güte, zwischen sittlicher Integrität und sittlicher Vollkommenheit einen sehr bestimmten Unterschied zu machen[1]: das Freiseyn von wirklicher Sünde in That oder Gesinnung, das Ungetrübt= und Ungeschwächtseyn der sittlichen Kraft schließt zunächst nur die Möglichkeit in sich, daß sich das Individuum ohne innere Hemmung zu sittlicher Vollkommenheit erhebe, diese selbst aber in der tiefen und nach allen Seiten entwickelten Energie ihres auf das Göttliche und Gute gerichteten Wollens und Thuns ist allerdings weit mehr, als bloße Negation der Sünde und liegt über die Linie, wo die Sünde beginnt, weit hinaus. Aber die Sündlosigkeit, wenn auch nicht schon selbst sittliche Vollendung, hat doch diese, wo es sich nicht um die Unschuld des reinen Naturzustandes, sondern um einen sittlich durchgebildeten, zu jeder Art von höherer Kraftentwickelung und Thätigkeit auffordernden Zustand der Menschheit handelt, zu ihrer nothwendigen positiven Ergänzung. Wenn die Unschuld der Kindheit, sey es für den Einzelnen oder für die ganze Menschheit, gewichen ist, kann der Mensch nicht sündlos seyn, ohne sich zugleich als sittlich vollkommen zu erweisen. Denn wenn der, welcher ohne Sünde seyn soll, es nicht seyn würde, sobald er sich des sittlichen Wollens und Handelns enthielte, sondern es nur seyn kann als ein in einem bestimmten Lebenskreise entschieden Wollender und Handelnder, so hat seine Sündlosigkeit zur unentbehrlichen Voraussetzung die positiv sittliche Lebensrichtung, und Anamartesie ist ohne wirkliche Übereinstimmung mit dem göttlichen Willensgesetze nicht denkbar. Ist aber die Erfüllung des göttlichen Gesetzes wesentlich gegründet und begriffen in der vollkommen vertrauensvollen, hingebenden Liebe zu Gott, so werden wir von der Sündlosigkeit auch

1) Vergl. J. Müllers Lehre von der Sünde B. 1. S. 51—60.

jene Energie der Gottesliebe nicht trennen können, welche, frei von Selbstsucht, fern von selbstischer Vereinzelung, sich ganz der Thätigkeit für die göttlichen Weltzwecke widmet, welche nicht sich, sondern dem Ganzen lebt, und in dieser Hingabe an das Ganze ihr Leben im höheren Sinne wiederfindet; wir werden sie nicht trennen können von jener Gemeinschaft mit Gott, in welcher das Individuum sich vom göttlichen Geiste so durchdringen läßt, daß jeder Act seiner Selbstbestimmung zugleich ein Bestimmtwerden durch Gott, durch das göttliche Willensgesetz ist. In diesem zugleich positiven Sinne geschieht es, daß wir Jesum sündlos nennen; wir bezeichnen ihn damit als sündlos-heilig, als so erfüllt in jedem Lebensmomente von göttlichem Geiste, von der Liebe zu Gott und seinem heiligen Gesetze, daß keine Störung durch Entgegengesetztes weder in seinem innern, noch in seinem äußeren Leben vorkam. Nur in diesem Sinne hat auch die Frage von der Sündlosigkeit ein so großes Gewicht; das bloß Negative der Sündefreiheit würde für die sittliche Bedeutung Jesu eine noch sehr ungenügende Bestimmung seyn; aber durch die in der Natur der Sache begründete Beziehung auf sittliche Vollendung und Heiligkeit erhält der Begriff seine positive Fülle und die folgenreichste Wichtigkeit, während er zugleich schärfer, als ein anderer, die Linie bezeichnet, welche zwischen der Tugend Jesu und jeder andern gezogen ist.

Der Begriff der Anamartesie, der Sündefreiheit, ist indeß, wie wir ihn angedeutet haben, noch ein sehr allgemeiner; vieldeutig, wie der Begriff der Sünde selbst, ist er daher noch genauer zu begrenzen. Unter Sünde nämlich versteht man theils den Zustand des Gemüthes, aus welchem als dem dauernden Grunde die wirkliche Gesetzwidrigkeit entspringt, theils die Gesetzwidrigkeit selbst, welche aus jenem Grunde hervorgeht: jenes nennt man Sündhaftigkeit als etwas Habituelles, dieses Sünde als etwas Actuelles. Im Leben hängt beides untrennbar zusammen, die habituelle Sünde äußert sich in der actuellen und die actuelle ent-

springt aus der habituellen; beides, Zustand und That, wird daher auch mit demselben Ausdruck bezeichnet; aber in der genaueren Begriffsbestimmung sind Zuständliches und Actuelles auseinander zu halten. Ebenso verhält es sich auch mit der der Sünde entgegengesetzten Richtung: diese, insofern sie ein von der Sünde freier Gesammtzustand des Lebens ist, wird mit dem umfassenderen griechischen Worte Anamartesie bezeichnet, welches eine Verneinung der Sünde ganz im Allgemeinen ausdrückt; im Deutschen aber haben wir die noch bestimmteren Ausdrücke Unsündlichkeit und Sündlosigkeit, welche auch beiderseits Verneinungen der Sünde enthalten, aber so, daß der erstere vorzugsweise das Vorhandenseyn eines sündlichen Grundes im Gemüthe, der zweite vorzugsweise das Vorhandenseyn wirklicher Sünde verneint; wenn also ein Individuum unsündlich genannt wird, so soll damit vorzugsweise seine Freiheit von dem, was man Erbsünde nennt, wenn sündlos, seine Freiheit von sündlichem Wollen und Thun behauptet werden. Der erstere Ausdruck, auf die Person Jesu angewendet, eignet dem dogmatischen Gebiete, der zweite dem geschichtlich-apologetischen: wir bedienen uns daher des zweiten, ohne jedoch zu verkennen, daß die Sündlosigkeit einen von sündlicher Neigung freien Grund des Gemüthes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung habe.

Wird nun das Vorhandenseyn der Sünde in einem sittlichen Wesen verneint, so kann es auch wieder in verschiedenem Sinne geschehen: man kann dabei denken entweder an die Unmöglichkeit des Sündigens (das non *posse* peccare), oder an die Möglichkeit, nicht zu sündigen, das Vermögen, von der Sünde frei zu bleiben (das posse *non* peccare), oder an das wirkliche Nichtgesündigthaben (das non *peccare* oder non *peccasse*). Das erstere nennen wir absolute Heiligkeit, solche, die aus innerer Nothwendigkeit des Wesens hervorgeht, nach außen aber sich als vollkommene Unversuchbarkeit zum Bösen erweiset, und im Lateinischen wäre dafür etwa der Ausdruck impeccabilitas zu gebrauchen;

das zweite wäre Unsündlichkeit, als reine Unschuld, integritas; das dritte Sündlosigkeit, diejenige Freiheit von wirklicher Sünde, die sich in einem vollkommen rein und heilig durchgeführten Leben bewährt, lateinisch wohl nur mit dem von Hieronymus geprägten, nicht eben klassischen Worte impeccantia zu bezeichnen. Das Prädicat des Nichtsündigenkönnens ist nur auf Gott in der mit der höchsten Freiheit identischen absoluten Nothwendigkeit seines Wesens anzuwenden: ein Gott, der sündigen oder auch nur zur Sünde wahrhaft versucht werden könnte [1]), wäre ein sich selbst widersprechendes Wesen, ein Unding; Gott und Sünde sind Begriffe, die sich schlechthin ausschließen. Das Vermögen, nicht zu sündigen, müssen wir dem Menschen in Abstracto, dem Menschen, rein als Geschöpf Gottes betrachtet, beilegen: diese Möglichkeit liegt in der Freiheit als einem noch ungetrübten Vermögen; wollten wir das Entgegengesetzte, die Nothwendigkeit zu sündigen, behaupten, so müßten wir die Sünde als etwas dem Menschen ursprünglich Einwohnendes, zu seiner Natur Gehöriges betrachten, ebendamit aber sie von dem Schöpfer ableiten und in letzter Instanz sie geradezu negiren. Sündlosigkeit endlich kann nur von einer bestimmten Person ausgesagt werden und zwar von einer solchen, bei der auf der einen Seite Unmöglichkeit zu sündigen nicht schon aus der absoluten Nothwendigkeit ihres Wesens folgt und daher Versuchbarkeit statt findet, auf der andern Seite aber auch diejenige Integrität der sittlichen Natur angenommen werden darf oder muß, vermöge deren die Möglichkeit, nicht zu sündigen, gegeben ist. Wo beides statt findet, da kann sich ein Leben entwickeln, welches in sich rein und urkräftig und nach außen frei von jeder Befleckung, eine über alles, was wir sonst geschichtlich kennen, erhabene, unvergleichliche Würde behauptet und sich darin als ein urbildliches bewährt, aber doch zugleich als ein wahrhaft und vollständig menschliches und eben

---

1) Jacob. 1, 13: θεὸς ἀπείραστός ἐστι κακῶν.

darum vorbildliches sich erweist. Dieß ist es, was von dem sittlichen Seyn und Leben Jesu behauptet wird.

---

Indem wir nun diese Behauptung im Folgenden rechtfertigen werden, sehen wir völlig davon ab, inwiefern etwa auch von dogmatischem oder speculativem Standpunct aus in einem guten Sinne gesagt werden könne, Sündhaftigkeit oder wirkliche Sünde seyen in Christo geradezu undenkbar; vielmehr halten wir uns ganz an die menschlich-geschichtliche Erscheinung Jesu und beschränken uns demgemäß auf die Durchführung des Satzes: die Möglichkeit der Sünde war auch bei Jesu gegeben, aber diese Möglichkeit wurde nie zur Wirklichkeit, die Sünde blieb ihm innerlich und äußerlich fremd und war durch eine sittliche Kraft, die sich in höchster Reinheit und Fülle unter allen Umständen siegreich erwies, schlechthin ausgeschlossen. Zu dieser Betrachtungsweise sind wir dadurch berechtigt, daß in der apostolischen Darstellung und in der urchristlichen Anschauung überhaupt die Überzeugung von dem vollständigen Menschseyn Jesu gegeben ist. Denn auch da, wo das Seyn Gottes in Christo auf das Entschiedenste gelehrt wird, soll doch der Vollständigkeit seiner menschlichen Natur auch nicht das Geringste entzogen werden. Von dem menschlichen Daseyn aber als einem creatürlichen, als einem unter das Gesetz der Entwickelung gestellten, ist die Möglichkeit der Sünde nicht zu trennen; und der Annahme dieser Möglichkeit bei Jesu wird sich auch keiner entziehen, der davon nur die Anlage zur Sünde, als einen Anfang, als ein Mindestes des Bösen selbst, gehörig unterscheidet. Ist doch auch jene Möglichkeit nicht nur die unentbehrlichste Voraussetzung der Versuchbarkeit Jesu [1]), mithin eines in

---

1) In der Versuchbarkeit an sich liegt nichts Böses, denn die reinste Tugend, wenn sie die eines endlichen Wesens ist, kann versucht werden. Wir unterscheiden Versuchbarkeit von Verführbarkeit: die letztere setzt einen Anknüpfungspunct für das Böse im Gemüthe voraus, die erstere nicht. Über die Versuchung Christi weiter unten.

der Schrift selbst sehr entschieden geltend gemachten Momentes in seinem Leben, sondern zugleich die Bedingung seiner Vorbildlichkeit: denn nur, wenn er nicht bloß scheinbar (doketisch) [1]) und theilweise, sondern wirklich und vollständig an unsrer Natur theilnahm, kann er für uns Vorbild, wahrhaft nachahmbares Vorbild seyn [2]). Mag nun auch gegenüber der Fülle des sittlichen Geistes, der sich in kräftiger Stätigkeit in Jesu entwickelte, die Möglichkeit des Bösen zu einer bloßen Abstraction zusammenschrumpfen; mögen wir uns auch seine Freiheit als eine solche denken, die nicht zweifelhaft wählte und schwankte, sondern fest und siegreich ihrem Ziele zustrebte; immer müssen wir doch sagen: seiner Sittlichkeit, insofern sie eine sich entwickelnde und menschlichfreie, also nicht in göttliche Nothwendigkeit des Heiligseyns übergegangene war, stand die Möglichkeit der Sünde zur Seite, und seine Lebensaufgabe war eine solche, zu deren Lösung unter den schwersten Kämpfen und Versuchungen er in jedem Momente auch seine ganze menschliche Kraft zusammennehmen und aufbieten mußte [3]). Nur, daß die Möglichkeit des Bösen in ihm keine factische

---

1) Vergl. *Scholten* Oratio de vitando in J. Chr. historia interpretanda Docetismo. Traj. ad Rhen. 1840, bes. S. 23 ff.

2) Dieß ist besonders von Kant geltend gemacht: Religion innerhalb der Gränzen der bloßen Vernunft, 2tes Stück, 1ster Abschnitt.

3) Daß selbst zur Verwirklichung der Idee des Erlösers die Möglichkeit des Sündigens bei Jesu vorausgesetzt werden muß, ist besonders von Steudel hervorgehoben in seiner Glaubenslehre S. 241 ff. Er sagt unter anderm: „Obgleich in der Idee Christi als des Erlösers liegt, daß er die Möglichkeit des Sündigens nie verwirklichte, so ist er doch auch der Unsündliche nur, insofern er die Möglichkeit hatte, zu sündigen. Er konnte nicht Erlöser seyn, wenn er sündigte; so ist das Sündigen an ihm allerdings undenkbar; aber die Idee des Erlösers war nur zu verwirklichen durch einen solchen, der, ob er wohl sündigen konnte, doch nicht sündigte. Nicht als qui non potuit peccare, sondern als qui potuit non peccare ist er der Erlöser der Menschen." Man vergleiche auch über das Verhältniß dieser Formeln J. Müller Lehre von der Sünde II, 223 u. 224. Müller betrachtet das potuit peccare (unter Voraussetzung zugleich das peccare non potuit) als richtige Formel, wenn wir auf den Anfang und die fortschreitende Entwickelung des

Bedeutung gewann, daß sie stets durch das Höhere, das Bewußtseyn und die reine Liebe des Göttlichen aufgehoben und eben dadurch mit der steigenden Lebensvollendung auch zuletzt ausgeschlossen wurde — nur dieß ist es, was wir hier als Sündlosigkeit Jesu bezeichnen; und diese thatsächliche Sündlosigkeit, deren Bedeutung und die Folgerungen, die sich daraus ergeben, darzuthun, ist allein unsre Aufgabe.

Bei der Lösung dieser Aufgabe bleiben wir uns jedoch der Schranken, welche der Beweisführung gesteckt sind, wohl bewußt. Alle religiösen und sittlichen, überhaupt alle höchsten Wahrheiten, die eigentlich unserm inneren Leben Nahrung, Befriedigung und Erhebung gewähren, sind von der Art — und es liegt eben darin ihre eigenthümliche Würde und ihr sittlicher Character — daß sie sich weder mit der Gewißheit sinnlicher Anschauung, noch mit der Unwidersprechlichkeit logischer oder mathematischer Demonstration dem Geiste aufnöthigen; ihre Annahme ist und bleibt in die Freiheit gestellt: es gilt, ein Vertrauen zu fassen zur Realität der höchsten Ideen auch ohne erfahrungsmäßige Gewißheit, auch ohne solche Beweise, welche die Denkbarkeit des Gegentheils geradezu ausschlössen, und dieß ist, weil jene Ideen das ganze höhere Leben berühren, immer zugleich ein sittlicher Act. Das, was wir **Glaube** nennen, wird auf diesem Gebiet immer sein Recht behaupten als eine Zuversicht des innersten geistigen Wesens, welche nicht erzwungen, nicht andemonstrirt, wohl aber als eine vernünftige und sittlich-nothwendige, als eine von den Bedingungen des wahren menschlichen Lebens untrennbare gerechtfertigt werden kann. Dieß gilt auch von der Nachweisung der Sündlosigkeit und Heiligkeit

irdisch menschlichen Lebens Christi sehen, und fügt dann hinzu: „Es ist von tiefster und realster Bedeutung, daß Christus, wie der Verfasser des Briefes an die Hebräer sagt 2, 10. 5, 8. 9, um zu der Vollendung zu gelangen, in der er uns **Urheber des Heils** seyn konnte, erst durch die eigene Erfahrung des schwersten Leidens den größten Gehorsam lernen mußte — das: nicht wie ich will, sondern wie du willst."

Jesu [1]): alle sittliche Größe ist andern Menschen gegenüber so gestellt, daß sie von diesen auch bestritten und völlig abgeleugnet werden kann; sie ist immer nur für den vorhanden, der, weil er etwas Verwandtes in sich fühlt, Vertrauen zu ihr zu fassen, an sie zu glauben vermag. Vollends aber, wo es sich nicht bloß um augenfälliges Thun, sondern zugleich um die demselben zu Grunde liegende Gesinnung und Geistesrichtung handelt. Hier ist, wenn die Empfänglichkeit für große und reine Gesinnung, die Fähigkeit, sie durch die Hülle der Erscheinung hindurch zu erkennen, ihr frei und edel zu vertrauen, sich für sie zu begeistern — es ist, wenn dieser sittliche Anknüpfungspunct fehlt, der Zweifel nie so absolut auszuschließen, daß er nicht auch noch Grund zur Gegenrede finden könnte. Aber es kann dargethan werden, daß die Gründe des Glaubens besser, haltbarer sind, als die Einsprachen des Zweifels; es kann gezeigt werden, daß der Glaube vernünftiger, sittlicher, menschenwürdiger ist, als sein Gegentheil. Und zwar sagen wir hier im Allgemeinen so: der hohe und klare Geist erkennet sich selbst und gibt von sich ein gewaltiges Zeugniß durch Wort und Werk, durch die Gesammtthat seines Lebens. Die Wirklichkeit sündloser Heiligkeit ist zu glauben, wenn sie sich selbst gewiß ist und sich andern in der Weise unzweifelhaft gewiß zu machen weiß, daß sie zugleich Wirkungen hervorbringt, die nur unter der Voraussetzung, daß sie in der That vorhanden, zu erklären sind. Mit andern Worten: wenn ein durchaus besonnener, schon aus andern Gründen als kräftig und groß anzuerkennender Geist das unerschütterliche Bewußtseyn seiner Heiligkeit in sich trägt und in seiner Umgebung, ja vielleicht im sittlichen Weltzustande überhaupt

1) Vergl. de Wette Wesen des christl. Glaubens §. 6. S. 40., wo es unter anderm in Beziehung auf die Sündlosigkeit Jesu heißt: „dieses Glaubensmoment sollen die Theologen bei ihrer geschichtlichen Prüfung der Sache nicht übersehen, und sich nicht dem eiteln Streben überlassen das, was dem Glauben, der nicht siehet und doch glaubt, angehört, gleichsam als sichtbare, greifbare Wahrheit darzulegen.“ S. was ich selbst hierüber gesagt: Polemisches in Betr. der Sündlos. Jesu, Stud. u. Krit. 42, 3. S. 687 ff.

Umgestaltungen hervorbringt, wie wir sie nur aus der Kraft solcher Heiligkeit ableiten können, so sind wir nicht allein berechtigt, sondern auch verpflichtet, an seine sittliche Hoheit und Reinheit zu glauben. Es kommt also allerdings besonders auf das Selbstzeugniß an, zugleich aber auch auf die unverkennbare Lebensbethätigung desselben, also darauf, daß dieses Zeugniß in einen solchen Zusammenhang gestellt und von solchen Wirkungen der ganzen Persönlichkeit begleitet sey, daß wir unverständig und unsittlich handeln würden, wenn wir ihm Geltung versagen wollten.

Dieß haben wir nun in Beziehung auf Jesum zu zeigen. Wir gehen dabei von dem Nächsten aus, von dem Eindruck, den Jesus auf die Personen seiner Umgebung gemacht, und von dem durch diesen Eindruck in ihnen hervorgerufenen Characterbilde, dessen Züge uns zwar nur vereinzelt, aber doch vollständig genug überliefert sind, um sich von selbst in eine Gesammtanschauung zusammenzuschließen.

---

Es könnte, wenn wir unsern Blick auf die sittliche Lebenserscheinung Christi werfen, zunächst der Wunsch aufsteigen, daß uns Menschen von der verschiedensten Art, Freunde und Feinde, Zweifelnde und Glaubende, Nüchterne und Begeisterte ausdrückliches und vollständiges Zeugniß über den Eindruck seines Wesens auf sie hinterlassen haben möchten; namentlich wünscht man sich auch außerchristliche, gegnerische, heidnische und jüdische Aussprüche über Jesu Person. Dieses Verlangen wird durch die Geschichte nur in sehr geringem Maaße befriedigt. Aus den Zeugnissen heidnischer Schriftsteller des ersten Jahrhunderts wissen wir nur — und dieses freilich mit zweifelloser Gewißheit — daß Jesus gelebt habe und den Kreuzestod gestorben, daß er auch unter den Heiden als Stifter des Christenthums gegolten, von den Christen selbst aber göttlich verehrt worden sey [1]). Aus der vielbesproche-

---

1) Vergl. meinen Aufsatz: Was setzt die Stiftung der Kirche durch einen

nen Stelle des jüdischen Geschichtschreibers Josephus [1]) aber, wenn wir in derselben ächte Bestandtheile anerkennen, ergibt sich doch auch nur im Allgemeinen so viel, daß dieser gebildete Pharisäer, wie über Johannes den Täufer, so auch über Jesum nicht nachtheilig, sondern wohlwollend und ehrerbietig spricht. Die Äußerungen der nichtchristlichen Autoren zeigen uns nun zwar, daß Jesus in der allgemeinen Meinung auch der außerchristlichen Welt nicht etwa bloß als Veranlasser, sondern im engeren Sinne als Stifter des neuen Glaubens angesehen worden sey, und daß man diese Stiftung von Anfang an in Verbindung brachte mit der eigenthümlichen Bedeutung, welche die Persönlichkeit Christi für seine Gläubigen gehabt [2]). Allein etwas Individuelles und Characteristisches über diese Persönlichkeit erfahren wir allerdings aus jenen Äußerungen nicht. Hiermit sind wir ganz an die Berichte und Aussagen der Freunde und Verehrer im apostolischen Kreise verwiesen, d. h. an die Evangelien und an das, was sich als Resultat der ursprünglichen Auffassung der Person Jesu in den apostolischen Briefen findet.

Innerhalb dieses Kreises finden wir freilich wieder sehr characteristische Angaben von der Art und Weise, wie sich Menschen der verschiedensten Art zur Persönlichkeit Jesu verhalten und dieselbe aufgefaßt haben. Alle die verschiedenen geistigen und sittlichen Beziehungen zur Erscheinung Jesu, die wir nachher in hervorragenden Personen und in ganzen Richtungen auf dem großen Schauplatze der Weltgeschichte sich entwickeln sahen, sind vorbildlich hier schon im engen Raume dargestellt. Der blinde Haß gegen Jesum, die selbstgenugsame Geringschätzung, der kühle Indifferentismus und Skepticismus, die verschiedenen Stufen und Ar-

---

Gekreuzigten voraus? in der Schrift: Historisch oder Mythisch? Hamb. 1838. S. 1—40. Außerdem die a. a. O. S. 4. Anm. 1. angeführten Abhandlungen.

1) Archaeol. XVIII, 3, 3. Die Stelle scheint mir aus ächten und unächten Bestandtheilen gemischt. Jedenfalls wird Jesus als der, „den man Christus nenne," von Josephus erwähnt Archaeol. XX, 9, 1.

2) S. Historisch oder Mythisch? S. 10—13.

ten der Gemeinschaft mit ihm von der bedenklichen, schüchternen Annäherung bis zur innigsten, liebevollsten Verschmelzung mit seinem Wesen: alles dieß tritt in einer gestaltenreichen Fülle von Bildern auf, die zwar nicht kunstvoll ausgeführt, aber sehr bestimmt, klar und lebendig angedeutet sind. Nur hat man wieder diese Darstellungen, eben weil von der Hand verehrender Freunde herrührend, in ihrer geschichtlichen Treue in Anspruch genommen. Legen wir zuerst einfach das Factische vor.

In den evangelischen Berichten und apostolischen Briefen finden wir von Menschen der verschiedensten Sinnesweise durch Wort und That Zeugniß abgelegt, vorerst, daß Jesus ein in sittlicher Beziehung eigenthümlich erhabener, dann aber auch, daß er ein reiner, sündloser und heiliger Mensch gewesen.

Das Erstere — um die sprechendsten Züge hier kurz zu erwähnen — ist schon ausgedrückt in dem Hasse der Feinde Jesu, der sich vergeblich bemüht, die Reinheit seines Wandels anzutasten, und im Betragen derer, die, sonst gleichgültig gegen ihn doch in diesem Puncte als unwiderstehlich von der Hoheit seines Wesens ergriffen geschildert werden. Der weltliche Richter Jesu, ein für das Höhere und Edlere keineswegs empfänglicher, ja harter und grausamer Mann [1]), fühlt sich doch gedrungen, feierlich die Unschuld des Verfolgten anzuerkennen. Dessen Gattin, die wir uns als milder gesinnt, aber doch wohl ziemlich unbekümmert um einen jüdischen Volkslehrer zu denken haben, ist doch so erfüllt von der Gewißheit der Reinheit und Unsträflichkeit Jesu, daß ihr der Gedanke, ihr Gatte könne sich mit dem Blute dieses Gerechten [2]) beflecken, auch im Schlafe keine Ruhe läßt. Ein römischer Krieger, der die Wache am Kreuze Jesu befehligt, wird von dem

---

1) Für die Characterschilderung des Pilatus ist außer der evangelischen Geschichte nicht zu übersehen die Stelle des *Philo* de legat. ad Caj. T. II. p. 590 ed. Mang.

2) Matth. 27, 19; besonders die Worte: μηδέν σοι καὶ τῷ δικαίῳ ἐκείνῳ.

Eindrucke, den der Gekreuzigte macht, so überwältigt, daß er in die, wenn auch nicht im eigentlich christlichen Sinne gemeinten, so doch die höchste Verehrung beurkundenden, Worte ausbricht: „Wahrlich, dieser ist ein frommer Mensch, er ist Gottes Sohn gewesen [1].“ Und der mitgekreuzigte Verbrecher findet sich durch den Anblick des Sterbenden, der jetzt, von allem Menschlichen und Irdischen verlassen, nicht in der Lage war, durch sinnliche Mittel Glauben an sich zu wecken, doch zum höchsten Vertrauen auf denselben, zu neuer Hoffnung und zur Freudigkeit eines besseren Lebens gestärkt [2].

In anderm Sinne dürfen wir hier auch einen, dem nächsten Kreise Jesu selbst angehörigen Mann nennen, den die apostolische Überlieferung ein zwar nur indirectes, aber seiner Beschaffenheit nach desto merkwürdigeres Thatzeugniß für die Reinheit und Unschuld Jesu ablegen läßt. Es ist der Verräther des Herrn, Judas Ischarioth. Er hatte aus längerem, völlig vertrautem Umgange die genaueste Kenntniß von seinem Meister; er würde, hätte sich ihm in dessen sittlichem Wesen irgend Tadelnswerthes dargeboten, dieß ohne Zweifel hervorgesucht haben, um sein Gewissen über die Folgen des Verrathes zu beruhigen und seine That zu beschönigen; aber er findet nichts, er fühlt sich zum Bekenntnisse gezwungen, u n s c h u l d i g e s Blut [3]) verrathen zu haben; ja das Bewußtseyn des Frevels lastet so schwer auf seiner Seele, daß er hingeht und sich selbst den Tod gibt; wie nachmals andere Blutzeugen freiwillig für Christum starben, so mußte er unfreiwillig für ihn sterben, um durch seinen Verzweiflungstod die Hoheit des Gekreuzigten nicht minder zu verherrlichen, als jene durch den Tod des Glaubens und der Liebe.

Wenn in dem Angeführten zunächst nur die sittliche Erhabenheit Jesu bezeugt ist, so finden wir auch das Zweite, seine sündlose Heiligkeit, mit entschiedener Zuversicht ausgesprochen in viel-

---

1) Luc. 23, 47. Matth. 27, 54.

2) Luc. 23, 40 ff.

3) αἷμα ἀθῷον. Matth. 27, 4.

fachen Äußerungen der Apostel und apostolischen Männer. Sie bezeichnen vollkommen übereinstimmend Jesum im eminenten Sinne als den **Gerechten** und **Heiligen**[1]), als den, der versucht ist allenthalben, wie wir, aber **ohne Sünde**, der uns das höchste Vorbild ist, weil er keine Sünde gethan und kein Betrug in seinem Munde gefunden worden[2]), als das reine und fleckenlose Lamm[3]), als den wahren hohen Priester, welcher heilig, unschuldig, unbefleckt, von den Sündern abgesondert und erhaben ist über den Himmel, der darum nicht bedarf, wie die andern hohen Priester, für die eigenen Sünden Opfer darzubringen[4]), der vielmehr nur insofern, als sich in ihm selbst keine Sünde fand, fähig war, unsere Sünden vollständig hinweg zu nehmen[5]). Ohne

1) Ap.G. 3, 14. 8, 25. 22, 14. 1 Petr. 3, 18. 1 Joh. 2, 1. 29. 3, 7. Hebr. 4, 15. Vergl. auch 1 Timoth. 3, 16.

2) 1 Petr. 2, 21. **Nitzsch** übersetzt den Ausdruck ὑπογραμμός in dieser Stelle mit treffender Wörtlichkeit: lebendige Reinschrift und Vorschrift des gottgefälligen Handelns.

3) 1 Petr. 1, 19.

4) Hebr. 7, 26. 27. Die Heiligkeit und Sündlosigkeit Christi ist jedenfalls in der Stelle sehr stark und bestimmt ausgedrückt; es kann sich nur fragen, ob sie in den Worten κεχωρισμένος ἀπὸ τῶν ἁμαρτωλῶν auch unmittelbar, oder nur mittelbar ausgesprochen sey? Man kann das Gesondertseyn von den Sündern auf die innere Natur und Beschaffenheit Christi beziehen oder als etwas Locales nehmen. Im ersten Fall, da wir denn in diesen Worten eine directe Bezeugung der Sündlosigkeit hätten, müßte man auch die zur Erklärung beigefügten Ausdrücke ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος im geistigen Sinne nehmen: der seiner Natur nach höher, erhabener ist als der Himmel, sonst das Erhabenste in der Schöpfung. Da dieß aber etwas Künstliches hat, und die Worte in Übereinstimmung mit andern Stellen des Hebräerbriefes, 1, 3. 4, 14. wohl besser auf die locale Erhabenheit über die Himmel durch das Sitzen auf dem Throne zur Rechten Gottes bezogen werden (vergl. 8, 1.), so ist dann auch κεχωρ. ἀπὸ τ. ἁμαρτωλῶν als äußere Absonderung von den irdischen Sündern zu verstehen. Es liegt dann aber doch indirect die Andeutung der Sündlosigkeit darin, insofern nur ein Reiner und Heiliger zu dieser Herrlichkeit eingehen und ewiger Priester werden konnte. Vergl. **Fritzsche** 1stes Progr. S. 8.

5) 1 Joh. 3, 5. 2 Cor. 5, 21. Vergl. zu der ersten Stelle **Lücke's** Commentar, S. 161 u. 162.

diese Überzeugung von seiner Sündlosigkeit und Heiligkeit hätten auch die Apostel in Jesu gar nicht das erblicken können, was sie in ihm sahen, nicht allein den erhabensten Propheten, sondern den mit der ganzen Fülle des göttlichen Geistes ausgerüsteten Messias [1]), den Gründer eines neuen Gottesreiches der Liebe, Wahrheit und Gerechtigkeit, in welchem er selbst Gesetzgeber, König und Vorbild seyn sollte, den Erlöser von der Sünde, den Überwinder alles Bösen, das Ebenbild Gottes, des Alleinguten und Heiligen. Bild Gottes, lebendiger Ausdruck des göttlichen Wesens konnte für die Apostel, die überall eine so scharfe Unterscheidung des Guten und Bösen beurkunden, die einen so strengen Begriff von göttlicher Heiligkeit hatten, nur eine solche Persönlichkeit seyn, welche sie als eine von sittlichen Fehlern schlechthin freie, deren Leben

1) Auch in der alttestamentlichen Idee des Messias lag das Prädicat sittlicher Reinheit. Sollte dieß auch nicht ausdrücklich in einzelnen prophetischen Stellen gesagt seyn, so bringt es doch die Natur der Sache mit sich. Ein wahrer Knecht Gottes, ein reiner Diener Jehovah's, ein Repräsentant des gerechten und heiligen Gottes in der Theokratie konnte er nur seyn, wenn er den göttlichen Willen nach allen Beziehungen übte, wenn er vollkommen gerecht, von Sünde und Schuld frei war. Die bedeutsamste und auch im neuen Testament (1 Petr. 2, 22) in diesem Sinn angewendete einzelne Stelle ist Jesai. 53, 9. Vorausgesetzt, daß in diesem wichtigen Abschnitt, von dem Propheten in dem Knechte Gottes der Messias geschaut und verkündet werde, so wird im 9ten Vers zwar nicht der strenge und bestimmt ausgeprägte Begriff von Sündlosigkeit zu suchen, aber doch das ganze Bild des Knechtes Gottes als ein solches anzuerkennen seyn, welches die Sünde ausschließt. S. darüber die schöne Erörterung meines Freundes Umbreit: Der Knecht Gottes. Hamb. 1840. S. 56—60, wo der Verfasser besonders S. 59 seine Überzeugung dahin ausspricht, „daß, wenn gleich in der Stelle 53, 9. die Sündlosigkeit des Knechtes Gottes nicht nothwendig gelehrt wird, doch auch aus derselben ihr Begriff nicht bestritten werden kann, weil nur von Thaten und Worten die Rede sey. Denn der Prophet hätte ja gar wohl in diesen äußeren Zeugnissen der inneren sittlichen Lebensbeschaffenheit die vollkommene Reinheit von dieser aussprechen können. Und halten wir diese einzelne Stelle mit der ganzen Schilderung der Hoheit des stilllehrenden (Kap. 42) und still sich für die Sünder in den Tod dahingebenden, für die Bösen betenden Knechtes zusammen, so haben wir wenigstens ein Bild gewonnen, das mit dem des christlichen Erlösers vollkommen im Einklange steht."

sie als vollständige Verwirklichung des göttlichen Gesetzes und Willens anerkannten; und daß sie als den Befreier vom Bösen, als den Versöhner und Erlöser nur denjenigen gläubig verehren konnten, den sie in seiner eigenen Person als frei von Sünde dachten, würde sich von selbst verstehen, auch wenn es nicht ausdrücklich als apostolische Lehre ausgesprochen wäre [1]).

Alles bisher Hervorgehobene nimmt jedoch die neuere Kritik in Anspruch und bemerkt dagegen im Wesentlichen Folgendes. Was in den Evangelien von nichtchristlichen Personen über Jesum ausgesprochen wird, ist auf diese nur aus dem christlichen Bewußtseyn heraus übertragen: die Äußerung des Römers z. B. an dem Kreuze Jesu characterisirt sich schon durch den Ausdruck „Gottessohn" als Reflex dieses christlichen Bewußtseyns und gleicherweise war es auch für den christlichen Glauben unmöglich, anders zu denken, als daß der Verräther ein tragisches Ende müsse genommen haben. Im christlichen Bewußtseyn selbst aber mußte Jesus nothwendig als der Sündlose leben, weil er nur unter dieser Voraussetzung als Christus, als der Erlöser anerkannt werden konnte, weil nur unter dieser Bedingung das Eigenthümliche des christlichen Glaubens möglich war; aus diesem Erlöserglauben heraus sind auch die Bedingungen gesetzt und die Folgerungen gezogen, die derselbe zu seiner Vollziehung nothwendig forderte, aber was hierbei als reell vorgestellt wird, hat im Grunde nur eine ideelle Bedeutung, ist bloß ein Product des frei aus sich selbst herausbildenden Glaubens. Was das Erste betrifft, daß die Äußerungen und zum Theil auch die Handlungen der in den Evangelien auftretenden, gegen Jesum gleichgültigen oder feindseligen Personen, sofern dieselben etwas zur Verherrlichung Jesu Gereichendes enthalten, nur Reflexe des christlichen Glaubens seyen, so würde dieß wenigstens so viel in sich schließen und thatsächlich beweisen, daß für den christlichen Glauben selbst, schon in seiner Ursprünglichkeit, die Gewißheit der

---

1) Hebr. 7, 26. 27.

Reinheit und Heiligkeit Jesu unerschütterlich fest stand, und zwar so fest, daß sich ihm auch die geschichtlichen Verhältnisse gleichsam unwillkürlich in diesem Sinne gestaltet hätten. Was aber das Zweite angeht, daß auch für das christliche Bewußtseyn selbst die Sündlosigkeit Jesu nur eine Consequenz des Messias- und Erlöserglaubens gewesen, daß also die Gewißheit davon nicht auf geschichtlichem Wege, durch Lebenseindruck, sondern auf dogmatischem, durch mehr oder weniger bewußte Reflexion entstanden sey, so erhebt sich ganz natürlich die Frage: wo ist denn der Glaube an Jesum als den Erlöser selbst eigentlich hergekommen? Schwebt derselbe in der Luft? Hat er sich rein aus sich selbst erzeugt? Mußten nicht Gründe gegeben seyn, gerade die Person Jesu von Nazareth für die messianische und erlösende zu halten? Es heißt geradezu nichts erklärt und ist nur eine Bewegung im Cirkel, wenn man einen Glauben, der weltumwandelnde Kräfte in sich schließt, an eine Person geknüpft findet, und doch alle Bestimmungen, welche diese Person zu einer wirklichen, die Bedingungen der Glaubensschöpfung in sich tragenden machen, nur wieder aus diesem Glauben ableitet. Die Idee der Sündlosigkeit aber finden wir gerade wesentlich an das Auftreten dieser Person geknüpft. Sündlosigkeit war kein geläufiger Gedanke, er kommt klar und bestimmt ausgeprägt erst mit der Erscheinung Jesu selbst vor, und dieß erklärt sich eben daraus, daß die Person Jesu, wie keine andre, einen Lebenseindruck machte, vermöge dessen jener Gedanke zuerst so hell und sicher in's Bewußtseyn treten konnte. Der von der modernen Kritik gesetzte Fall hätte auch dann noch mehr für sich, wenn die Apostel und apostolischen Männer nur ganz allgemeinhin die Behauptung der sündlosen Heiligkeit Jesu ausspräche̲n, wenn sich diese Behauptung nur als ein Lehrsatz gäbe. Als solchen gibt sie sich nun zwar natürlich auch in einzelnen Stellen, wo sie in eine weitere Lehrentwickelung verflochten ist; aber zu diesen Stellen kommt dann als ergänzende Grundlage die ganze Anschauung des Lebens Jesu hinzu, die den Aposteln vor der Seele stand und

die uns theils von ihnen, theils durch sie überliefert ist. Die apostolischen Briefe, in denen jene allgemeineren Aussprüche enthalten sind, setzen als unentbehrliche Basis den Grundgehalt von dem voraus, was uns in den Evangelien berichtet wird; die Evangelien aber geben uns nicht in mechanischer Einförmigkeit, sondern in schöner, das freie Walten der Individualität bewährender Mannichfaltigkeit [1]) ein Lebensbild Jesu, durch welches, was in den Prädicaten „gerecht, heilig, unbefleckt, ohne Sünde," enthalten ist, als reiche, volle, concrete Anschauung vor uns tritt, und dieses Bild ist in so kunstloser Einfalt, so unabsichtlich, aber doch auch bis in die kleinsten Züge so vollkommen mit sich selbst übereinstimmend durchgeführt, daß jeder gesunde Sinn den Wahrheits- und Wirklichkeitsgrund desselben um so mehr anerkennen wird, je weniger es denkbar ist, daß gerade diese Schriftsteller ein solches Bild hätten dichten wollen und dichten können.

Vergegenwärtigen wir uns zuerst dieses Bild in seinen Grundzügen, um dann noch näher zuzusehen, welchen Grad der Wahrheit es in sich selbst trägt. Daß es ein Bild von einziger Art ist, darin sind alle einverstanden, die Empfänglichkeit für sittliche Eindrücke haben. Auch Männer, die sonst Gegner des dogmatischen, kirchlichen Christenthums waren, haben wir von dieser sittlichen Hoheit in edler, mächtiger Begeisterung sprechen hören; der aber, welcher sich derselben mit voller Seele hingibt, wird zugleich ein-

1) Die neueren Versuche, einen Widerspruch zwischen dem Bilde Jesu in den drei ersten Evangelien und bei Johannes nachzuweisen, haben doch wohl nur zu der allgemeinen Anerkennung geführt, daß die Verschiedenheit, die hier allerdings statt findet, nur auf einer mehrseitigen Auffassung der großen und reichen geistigen Erscheinung Christi beruht: so daß die Synoptiker, welche mehr die practische, einfach-klare Wirksamkeit des Volkslehrers, und Johannes, welcher mehr die geheimnißvolle Tiefe und erhabene Geistigkeit des welterlösenden Gottessohnes hervorhebt, sich nicht ausschließen, sondern ergänzen, weil Beides in Jesu wirklich eins seyn mußte, wenn er die Wirkungen hervorbringen sollte, die er in der That hervorgebracht hat. S. hier besonders die Ausführung von Lücke in der neuesten 3ten Auflage seines Commentars über das Evang. Johannis Th. I. S. 120 ff.

gestehen, daß sie etwas Unausmeßbares in sich trage, weil sie das Eigenthümliche hat, daß sie für den, der selbst sittlich steigt, nicht geringer, sondern stets nur erhabener wird. Jedes Beginnen, ein solches Leben, das sich eigentlich ganz und vollständig nur selbst aussprechen kann, in Worten darzustellen, bleibt immer ein bloßer Versuch; indeß müssen doch auch wir diesen Versuch machen.

Die Erscheinung des Lebens Jesu gewährt den Eindruck der höchsten Ruhe, Klarheit und Besonnenheit, verbunden mit lebendiger, tiefer, unerschöpflicher Begeisterung. Es ist nicht der gewaltige Schwung, der flammende Geist eines Jesaias und Ezechiel, nicht die gesetzgeberische, bisweilen gewaltthätige Energie eines Moses, was ihn auszeichnet; sein ganzes Wesen ist Heiterkeit und Friede, und das auflodernde verzehrende Feuer der alten Propheten verwandelt sich in ihm in einen sanften schöpferischen Hauch des Geistes [1]), in eine ununterbrochen gottgeweihte Stimmung der Seele. Er wandelt in dem geistigen Äther, als seinem eigenthümlichen Lebenselement, zu dem sich Andere nur in Stunden der Weihe erheben. Wie die Sonne am reinen Firmament, so geht er still und fest, ohne abzuweichen, seine sichere Bahn, Licht und Leben verbreitend. Sein Handeln ist voll Liebe, ohne aufwallenden Affect, ohne Heftigkeit und Leidenschaft. Nichts thut er unbesonnen und zwecklos; alles, was er beginnt, geschieht mit Sicherheit und erreicht seine Absicht. Auch da, wo er in Wort oder That mit ernstem Unwillen strafend auftritt, ist es nie gereizte Persönlichkeit, die sich Luft macht, sondern es ist stets der heilige,

1) Man erinnere sich der schönen Stelle Joh. v. Müllers, womit er in der allg. Gesch. Buch IX. Cap. 6. die Erscheinung des Christenthums einleitet: „Man findet in alten Geschichten der Juden, daß einer der eifrigsten Verfechter des Gesetzes, da er nach vieljährigem Kampf wider einreißenden Götzendienst seine Flucht in die sinaitische Wüste genommen, von Gott ein Zeichen seiner Gegenwart erbeten habe: die Erde habe gebebt, aber Gott sey nicht in dem Erdbeben gewesen; ein Sturm habe sich erhoben, der Sturm habe den annähernden Gott nicht bezeichnet; endlich sey ein sanftsäuselnder Zephyr bemerkt worden, in dem lieblichen Westwinde sey Gott gekommen. So war er in Jesu."

von aller Selbstsucht freie, Zorn der Liebe, der das Laster haßt, aber in dem Lasterhaften den Menschen liebt, der noch des Bessern fähig ist; und nie überschreitet er dabei die Gränzen der Mäßigung. Seine Rede wird oft centnerschwer und zermalmend, aber sie verleugnet dabei nie die reine Hoheit eines aus innerstem, göttlichem Berufe geübten Strafgerichtes und man kann nicht verkennen, wie viel lieber der, dessen ganzes Daseyn doch im Dienste der Ehre Gottes aufging, mit Worten und Thaten der Liebe strafte, als mit Worten und Thaten des zürnenden Eifers.

Jesus ist sanft und mild, er sucht überall das Geringe, Hülfsbedürftige, Verachtete auf, und läßt sich in die tiefste Niedrigkeit, zum schmachvollsten Leiden freiwillig herab; aber aus der Hülle der Armuth und des Elendes, von der er umkleidet ist, leuchtet auch in jeder Lage seines Lebens ein hoher königlicher Geist hervor. Er besitzt jenes Hegemonikon, jenen herrschenden Sinn, vermöge dessen große Seelen in jedem Augenblick ihrer selbst vollkommen Meister sind, in den schwierigsten Verhältnissen mit zweifelloser Ruhe das Rechte und Wahre zu thun wissen und eben deshalb auch über andere Gemüther eine Gewalt ausüben, die dem Zauber ähnlich ist. Voll reinen, aber auch mächtigen Selbstbewußtseyns beginnt Jesus schon seine Laufbahn unter den gewohnten Umgebungen zu Nazareth [1]). Hier unter seinen Landsleuten und Jugendgenossen sprach er in der Synagoge, nachdem er eine prophetische Stelle des Jesaias von der wahren Befreiung und Erlösung durch den Herrn vorgelesen hatte, und nun bei eingetretener Stille jeder Blick auf ihn gerichtet war — hier sprach er das große Wort: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euren Ohren.“ Was Könige und Propheten zu sehen verlangt und nicht gesehen, das war nun erfüllt vor der staunenden, aber bald auch sich spaltenden Menge und Jesus wußte sich mit zweifelloser Gewißheit als den, durch welchen es erfüllt war. Mit dieser Hoheit, diesem sichern Bewußtseyn geistiger Herrschaft bewegte sich derselbe Jesus,

1) Luc. 4, 16 ff.

der nicht hatte, wo er sein Haupt hinlegte, unter seinen Freunden, mit derselben Überlegenheit trat er auch seinen Feinden entgegen. Sein Thun war entscheidend, wie sein Wort; sein Wort, wie sein Thun. Wo seine Feinde ihm Schlingen zu legen suchten, zerriß er sie, und alle Angriffe schlug er mit siegreicher Geisteskraft nieder, bis er selbst überzeugt war, daß seine Stunde gekommen sey. Nicht selten beschämte er seine Widersacher durch bloßes Schweigen, am kräftigsten in dem Augenblicke, als er im ruhigen Bewußtseyn der Unschuld vor dem rachеglühenden Synedrium stand. Nichts aber übersteigt die Hoheit, womit Jesus dem weltlichen Gebieter und Richter gegenüber das Zeugniß von sich ablegt: „Ich bin ein König. Ich bin dazu geboren und in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll. Wer aus der Wahrheit ist, der höret meine Stimme.“ Es drückt sich darin eine Erhabenheit aus, gegen welche jede andere Größe verschwindet, und schwerlich dürfte ein anderes Wort irgend eines Weisen oder Helden an innerer Majestät dem Worte Jesu an die Seite zu stellen seyn: „Ich bin ein König, dazu in die Welt gekommen, daß ich die Wahrheit zeugen soll.“

Mit Heldengröße tritt Jesus im Garten Gethsemane hervor unter die Häscher, die ihn suchen, und sagt: „Ich bin's,“ so daß sie vor ihm niederfallen. Mit herzeinschneidender Kraft spricht er zu Judas: „Du verräthst des Menschen Sohn mit einem Kuß.“ Mit einem Blick voll Liebe, aber auch voll strafender Hoheit durchdringt er die Seele des Jüngers, der ihn verleugnet hatte; und von unwiderstehlicher Wirkung zeigen sich die dreimal wiederholten Worte, die späterhin der Auferstandene an den nämlichen Jünger richtet: „Simon Jona, hast du mich lieb?“ Es offenbart sich darin jenes wunderbare Gericht der Liebe, in welchem die Macht liegt, den, welchen es trifft, tief zu demüthigen, aber zugleich noch viel mächtiger wieder aufzurichten und zu beleben.

Solche Worte des Lebens und der Kraft, schon an und für sich tief wirksam, aber vollends unwiderstehlich durch den Ausdruck

persönlicher Hoheit, der von dem Bilde Jesu, wie es die Evangelien geben, untrennbar ist, vergegenwärtigen uns einen Mann im erhabensten Sinne des Wortes, einen königlichen Helden, der um so größer ist, weil er, ohne alle äußere Macht, bloß das Schwert des Geistes führt. Und eben dieser Held, dessen nie von Gottes Weg abweichenden Willen keine Gewalt der Erde beugen kann, der eben so kräftig ist im Handeln, als still, selbstverleugnend und gottvertrauend im Dulden — er zeigt sich auch wieder so liebevoll und mild, wie das sanfteste Weib [1]), wenn es die Lage mit sich bringt, zu helfen, zu trösten, mitfühlend Theil zu nehmen. Er geht umher und thut wohl, er hilft den Armen leiblich und geistig, er segnet die Kinder und stellt sich dem Geringsten seiner Brüder gleich: „denn wer dieser Geringsten einen mit einem Becher Wassers erquickt, der hat es mir gethan [2])." Nichts Menschliches ist ihm fremd; jeder steht ihm nahe als Bruder. Sein

1) Er verband in seinem Wesen die Tugenden der edelsten Männlichkeit mit denen der reinsten Weiblichkeit, und war auch in dieser Beziehung das umfassendste Urbild eines vollkommenen Menschen, so daß er, obwohl es seine Bestimmung mit sich brachte, dem männlichen Geschlecht anzugehören, doch auch für das weibliche ein zureichendes Muster der reinsten Sittlichkeit ist. Man hat zwar die Einwendung gemacht: Jesus könne deßhalb nicht als vollkommen befriedigendes Urbild der Sittlichkeit betrachtet werden, weil er, durch seinen besonderen Beruf beschränkt, manche Pflichten, z. B. die des häuslichen und ehelichen Lebens nicht erfüllen konnte. Diese Bemerkung ist sinnlos, weil sie etwas Unmögliches verlangt. Kein menschliches Wesen kann alle besonderen Pflichten erfüllen. Die Pflichten sind nicht, wie ein Tagewerk, zur Durcharbeitung vor uns hingestellt, um gleichsam der Reihe nach vollzogen zu werden. Solches mechanische Stückwerk ist das sittliche Leben nicht, sondern es soll ein Ganzes, ein Geist seyn; und nicht der ist vollkommen, der jede einzelne Pflicht erfüllt hat, sondern der, welcher den Geist besitzt, aus dem in jedem einzelnen Fall die freieste und umfassendste Pflichterfüllung hervorgeht. In diesem Sinne war Christus vollkommen und ist er allseitig genügendes Vorbild der Vollkommenheit; denn wer seinen Geist hat, der ist für jeden Fall ausgerüstet zur Pflichterfüllung, auch wenn dieser besondere Fall im Leben Christi nicht vorgekommen wäre. Christus wird uns nicht dazu vorgehalten, damit wir ihn copiren, sondern daß er in uns lebe.

2) Matth. 10, 42.

Thun ist, das zerstoßene Rohr wieder aufzurichten, und den glimmenden Docht wieder anzufachen. Er weint über eine Stadt, die ihn verstoßen, und betet am Kreuze für die, welche ihn an dasselbe geheftet haben. Sein ganzes Leben ist eine zusammenhängende That der Aufopferung. Er lehrt nicht bloß, daß Gott die Liebe sey, sondern er zeigt es.

Wie Jesus mit seinem sittlichen Wesen nicht ausschließlich einem Geschlecht angehört, so zeigt er sich auch in seiner ganzen höheren Wirksamkeit nicht durch Familienbande gefesselt, so hat er auch in seinem geistigen Gepräge nichts Nationales, wodurch das Reinmenschliche beschränkt worden wäre. Er ist der beste Sohn, und erfüllt die Pflichten, die ihm dieses Verhältniß auflegt, mit der zartesten Liebe noch in der Todesstunde. Aber er ordnet zugleich auch alles Persönliche in solchen Verbindungen dem höheren Allgemeinen, dem Göttlichen unter [1]). Sein messianischer Beruf ist ihm wichtiger, als alle diese Verhältnisse; als Stifter des Gottesreiches erkennt er in jedem, der den göttlichen Willen vollbringt, seine Mutter, seinen Bruder, seine Schwester — und von jedem, der in diesen geistigen Bund eintritt, verlangt er, daß derselbe fähig seyn soll, die theuersten persönlichen Verbindungen aufzuopfern, wenn es die Gesetze oder Zwecke des Gottesreichs verlangen. Gleicher Weise hört Jesus nicht auf, ein frommer Jude zu seyn und die religiösen Sitten und Gesetze seines Volkes mit eben so viel Gewissenhaftigkeit, als geistiger Freiheit zu befolgen, aber dabei liegt in seinem Wesen durchaus nichts beschränkt Nationales, kein Schatten von dem, was den Juden als solchen zu seinem Nachtheil auszeichnet. Er entwickelt die Tugenden seines, wie es nicht unpassend genannt worden ist, theologischen Volkes; aber so, wie sie überhaupt dem Menschen unter allen Verhältnissen eigen seyn können. Und eben hierdurch unterscheidet er sich auf eine durchaus characteristische Weise von allen, auch den größesten Geistern des Alterthums. Alle diese großen Geister

1) 3. B. Joh. 2, 4. Marc. 3, 32—35. Luc. 11, 27. 28.

haben ein nationales Gepräge: ihre preiswürdigste Tugend, selbst die eines Sokrates[1]), ist der freie Gehorsam gegen die Gesetze ihres Landes, die treue Befolgung vaterländischer Sitten; ihre höchste Begeisterung gilt den Zwecken des Vaterlandes, ihre erhabenste Aufopferung ist der Tod für's Vaterland; die Vollendung ihres Lebens ist, den Geist ihres Volkes auszudrücken, in diesem Geiste zu handeln, für diesen Geist, wo es nöthig ist, alles hinzugeben. Jesus steht in der Kraft seines Strebens, in der Fähigkeit, alle Opfer zu bringen, keinem Helden irgend einer Zeit nach, er hat alle Todesüberwindungskraft, die je einen Großen unseres Geschlechtes stark machte, aber er wirkt und opfert sich nicht bloß für seine Nation, sondern für die Menschheit. Frei von beschränkender Nationalität, entwickelt er sich rein aus sich selbst heraus; und wie er das Bild eines Menschen in seiner ganzen, reinen, vollendeten Menschheit darstellt, und der Erste ist, in dem die Idee der Humanität im höchsten Sinn und zugleich verwirklicht angeschaut wird — so ist er auch der Erste, der in seinem Streben, zwar naturgemäß und in geschichtlicher Ordnung beginnend bei seinem Volke, aber dabei doch zugleich alle Schranken der Nationalität durchbrechend, mit heiliger Liebe die ganze Menschheit umfaßt, für die ganze Menschheit zu leben und zu sterben wagt. So zart und schonend er den Einzelnen behandelt, so liebevoll er den unendlichen Werth jeder unsterblichen Seele anerkennt, so ist ihm doch alles, was Stamm, Geschlecht oder Volk heißt, als solches, zu eng und zu klein; nur die ganze Menschheit vermag seiner Liebe

---

1) Sokrates wollte zwar selbst als ein Kosmopolit betrachtet seyn (Cic. Tusc. Quaest. V, 37: Socrates quidem cum rogaretur, cuiatem se esse diceret, *Mundanum*, inquit, totius enim mundi se incolam et civem arbitrabatur); allein dessen ungeachtet hatte sein ganzes Wesen, auch sein sittliches, ein griechisches Gepräge und stand in der bestimmtesten Beziehung zu den vaterländischen Sitten und Gesetzen. Ritter Gesch. der Philos. II, 35. Dasselbe gilt von der Frömmigkeit des Sokrates, die auch, trotz des Eigenthümlichen was er hatte, auf den volksmäßigen Überlieferungen ruhte und keineswegs den universal-humanen Character der christlichen hatte. Ebendas. S. 38.

zu genügen; ihr gibt er sich hin, um die getheilte und zerstreute durch die Gewalt der Liebe zu einem höheren Ganzen zu einigen und so geeinigt zu Gott zurückzuführen. Er bildet erst die Menschheit als geistiges Ganzes, weil er der erste ist, der sie ganz und ungetheilt nicht bloß in seinen Geist, sondern auch in sein Herz aufnimmt. So haben wir in Jesu, und zwar in dem Jesus, den die Evangelien uns vorhalten, der den Aposteln in der Gesammtanschauung seines Werkes vor der Seele stand, zuerst das Bild einer Liebe, welche, weil frei von aller Selbstsucht, unbegränzt an die ganze Menschheit hingegeben und doch nicht in ihr sich verlierend, sondern selbstkräftig und schöpferisch in Beziehung auf das Höchste in der Menschheit, eine wahrhaft göttliche genannt zu werden verdient.

Der Character Jesu, so durchaus individuell, so einzig er ist in seiner Art, hat keine Besonderheiten, keine Eigenthümlichkeiten, wie sie aus einer unverhältnißmäßigen Mischung geistiger Vermögen entspringen. Vielmehr liegt in seinem Wesen die reinste Harmonie und Vollendung, und seine Handlungen tragen den Stempel der Allgemeingültigkeit und Gesetzmäßigkeit. Wer möchte sagen, Jesus sey ein vorzüglich verständiger Mann, oder ein besonders gefühlvoller, oder ein außerordentlich phantasiereicher, oder seine Thatkraft herrsche vor allem vor? Nichts von allem dem tritt in den Schilderungen der Evangelisten einseitig hervor, aber alles, was das gesunde und vollständige Wesen des Menschen ausmacht, findet sich bei Jesu im rechten Maaße und wirkt zusammen in ungetrübter Harmonie [1]). Hoher Ernst und freundliche

---

1) Es ist daher auch verfehlt, wenn man von einem Temperament Jesu im gewöhnlichen Sinne des Wortes spricht, wie dieß z. B. von Winkler in seiner Psychographie Jesu, Leipzig 1826. S. 122 ff. sehr ausführlich geschieht. Er macht Jesum zu einem Choleriker, mit der Bemerkung: „Das cholerische Temperament ist das jedes großen Geistes. Fehlt es ihm, so ist er Geist in sich, aber nicht außer sich; er hat Kraft zum Forschen, aber ihm fehlt die Spannkraft zum Handeln" u. s. w. Temperament bezeichnet immer ein gewisses Mißverhältniß in der Mischung geistiger Vermögen,

Milde, himmlische Heiterkeit und ergreifende Wehmuth, Erhabenheit über irdische Freuden und Verhältnisse und reiner, froher Genuß derselben, königliche Hoheit und selbstverleugnende Demuth, eifernder Haß gegen die Sünde und liebevolle Nachsicht gegen den Sünder — das alles verbindet sich in seinem Wesen zu einem untrennbaren Ganzen, zum vollkommensten Einklang, und läßt in dem Betrachtenden den Eindruck des Friedens und der Wohlordnung zurück [1]). Nie wird Jesus aus seiner ruhigen, immer gleichen Geistesbahn hinausgetrieben; alle Äußerungen seines geistigen Lebens haben eine große Richtung, sein Wesen hat den Character vollkommener in sich abgeschlossener Einheit; es bedarf nicht, durch irgend etwas außer ihm ergänzt zu werden, weil es ganz in seiner eigenen Fülle befriedigt und vollendet ist.

Diese Einheit und Ganzheit aber im geistigen Leben Jesu ruht auf der Einheit des Princips, aus dem alle seine Lebensäußerungen hervorgehen, das sie alle beseelend durchdringt. Und dieses Princip ist nicht etwa das abstracte Sittengesetz, nicht etwa bloß ein vernunftgemäßes Streben, recht und pflichtmäßig zu handeln, sondern es ist der einfache, große, aus freier Liebe geborene Grundsatz, den Willen Gottes zu thun. Es leuchtet aus vielfachen Äußerungen Jesu und aus allen seinen Handlungen hervor, daß ihm der Wille des Vaters, wie er ihn rein zu erkennen

---

das Überwiegen einer Seite der Gemüthsanlagen; dieß ist aber eben bei Jesu nicht der Fall, sondern bei ihm findet sich nur das reinste temperamentum im alten Sinne des Wortes, eine durchaus harmonische Mischung, das rechte, gesunde Maaß aller Kräfte und Anlagen. Weiteres siehe bei *Naumann* de Jesu Christo ab animi affectibus non immuni. Lips. 1840. und dagegen Theile theol. Lit.Blatt, Febr. 1841. Nro. 19.

1) Mit wenigen aber treffenden Worten bezeichnet Hase im Leben Jesu §. 40. S. 70. 2. A. den Character des Erlösers als „Ebenmaaß aller Kräfte, als vollendete Gottesliebe, dargestellt in reinster Humanität.“ Eine populär gehaltene, aber schöne und würdige Characterschilderung Jesu findet man in der empfehlenswerthen Schrift: Anleitung zur Mittheilung der Religion und zur Einführung in's Christenthum von Friedr. Busch, Pastor zu Nordheim, mit einer Vorrede von Lücke. Hannover 1835. S. 73—96.

zweifellos gewiß war, einzige Richtschnur und belebende Kraft des Handelns war. Zu Gott, als seinem geistigen Lebensquell, war immer seine Seele hingewendet, und diese Richtung seines Gemüthes war ihm unentbehrliches Bedürfniß; es war seine Speise, den Willen des Vaters zu thun. Ohne sich an Gott ganz anzuschließen, sich ihm unbedingt zu unterwerfen, sich mit ihm vollkommen eins zu wissen, hätte er nicht leben, keinen Augenblick geistig befriedigt seyn können. Sein Leben war in Gott; Gott war der eigentliche Grund seines Lebens. Dadurch wird die Sittlichkeit Jesu in ihrer tiefsten Wurzel religiös, sie ist mit der höchsten Frömmigkeit eins, sie ist nicht bloß pflichtmäßige, sondern heilige Gesinnung.

So stellen sich uns, wenn wir alles zusammenfassen, folgende Grundzüge dar: das Wesen Jesu ist vollendete innere Harmonie; diese gründet sich auf die durchgreifende Einheit des bewegenden und bestimmenden Princips; dieses Princip ist die reine, ungetrübte, der Einheit mit ihrem Gegenstande sich stets bewußte Gottesliebe, und diese Gottesliebe prägt sich wieder aus als erhabene unbezwingbare Kraft im Handeln, als sanfte und freudige Ergebung im Dulden und als allumfassende Liebe gegen das menschliche Geschlecht und jeden einzelnen Menschen, so daß sich Jesus kämpfend, strafend und zerstörend nur gegen das Böse, fördernd, bildend und schöpferisch aber gegen alles Gute, selbst gegen die geringsten unscheinbarsten Keime desselben verhält; mit einem Worte: der Character Jesu ist göttliche Liebe in reinmenschlicher Erscheinung. Die Kraft der Gottesgemeinschaft und Gottesliebe aber, wie sie uns in dem Leben Jesu als die schlechthin herrschende dargestellt wird, schließt das Böse, Ungöttliche ganz von selbst aus: wo eine solche Macht des Gottesbewußtseyns und der Liebe ist, da ist das Princip der Sünde, die Selbstsucht, die Vereinzelung des Ich, das sich Hingeben an particulare, sinnliche Zwecke unmittelbar aufgehoben, und in das von den Evangelien gegebene, von allen Aposteln festgehaltene Gesammtbild Jesu könnten wir, auch

wenn davon im neuen Testamente kein Wort ausdrücklich gesagt wäre, Sünde, Entfremdung von Gott, Trübung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns unmöglich hineindenken, ohne zu empfinden, daß wir dieses Bild wesentlich entstellen und verderben.

Dieß ist das Bild der Persönlichkeit Jesu, wie es in den Evangelien theils bestimmt gezeichnet, theils in allgemeineren, aber unverkennbaren Umrissen angedeutet ist. In der That, es ist wahr, was ein Verklärter, der auf diesem Gebiete mit seinem innersten Leben heimisch war, in herzgewinnender Sprache sagt[1]): „Man könnte sich für die bloße Idee wohl brandmarken und rädern lassen, und wem es einfallen kann, zu spotten und zu lachen, der muß verrückt seyn. Wer das Herz auf der rechten Stelle hat, der liegt im Staube und jubelt und betet an." Unleugbar ist das sittliche Bild Jesu, schon als bloße Idee, das Herrlichste und Theuerste, was die Menschheit besitzt, und wofür es der Mühe werth ist, sowohl zu leben, als zu sterben. Wir finden in dieser Idee das Höchste ausgedrückt, zu dem sich der menschliche Geist auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit erhoben hat; sie ist das Kleinod der Menschheit, und wer sie wissentlich trüben oder entstellen wollte, der wäre ein Frevler an der Majestät des gottverwandten Menschengeistes in seiner schönsten und reinsten Offenbarung[2]). Setzen wir selbst dieses Bild als eine Dichtung: es wäre die erhabenste, die vom menschlichen Geiste empfangen worden; es überwöge auch als Dichtung jede gewöhnliche Erfahrungswahrheit, und hätte sich in seinen weltgestaltenden Erfolgen mächtiger und wirksamer gezeigt, als alle Thatsächlichkeiten, die wir als geschichtlich unleugbare auf diesem Gebiete besitzen. Aber gerade weil es so weit über die Gränzen jeder sonst vorliegenden

1) Der Wandsbecker Bote in den herrlichen Briefen an Andres, 1ster Brief.

2) Es kann für denjenigen, der sich dem Eindrucke, den das Leben Jesu macht, ohne vorgefaßte Meinung hingiebt, kein Zweifel seyn, daß er der erhabenste Character und die reinste Seele ist, welche die Geschichte aufweist." . . „Er ging über die Erde wie ein höheres Wesen, das sie kaum mit den Füßen berührte." de Wette Wesen des christl. Gl. §. 53. S. 271 u. 273.

Dichtung und Wirklichkeit hinausgeht, können wir es nicht für ein Gedicht halten; gerade, weil es so tief und unablösbar in die geschichtliche Entwickelung der Menschheit verflochten ist, und namentlich die Entstehung der eigenthümlich christlichen Frömmigkeit ohne die Wahrheit desselben unerklärt bliebe, erblicken wir darin Lebenswirklichkeit.

Alles Thun der Poesie, wo sie etwas in sich Wahres und Vollendetes zu Tage fördert, besteht schon überhaupt nicht darin, daß sie dasselbe aus Nichts hervorbringt, sondern sie hat dabei immer einen in der Wirklichkeit gegebenen Stoff, ein bestimmtes Substrat, so daß ihr Product nur ein in freier geistiger Gestaltung wiedergeborenes Bild des Lebens ist. Der Stoff der Dichtung kann nun entweder dem dichtenden Geiste von außen gegeben, oder auch in ihm selbst enthalten seyn, aber eines von beiden wird der Fall seyn müssen, wenn nicht die Dichtung eine völlig leere, wurzel- und wirkungslose seyn soll. Für alle von ihm dargestellten Charactere kann der Dichter nur dann Aufnahme und Wirkung erwarten, wenn sie Realität haben, wenn er von ihnen sagen darf, was Goethe's Tasso von den seinigen sagt: „ich weiß es, sie sind ewig, denn sie *sind*." Daß der Character Jesu ein in sich wahrer, von einem herrschenden Mittelpunct aus sich entfaltender, durch alle Einzelnheiten harmonisch durchgeführter und zugleich in einziger Hoheit leuchtender sey, wer wird es leugnen? Woher nun wäre der Stoff dazu genommen? Entweder stammt derselbe aus der wirklichen Anschauung einer Persönlichkeit und in diesem Fall wird ja die objective Geschichtlichkeit des Bildes Jesu, wenigstens im Wesentlichen, anerkannt; oder er stammt aus dem Geist und Bewußtseyn derer, die das Bild entworfen haben, und für diesen Fall wäre dann nachzuweisen, daß dieß das Richtigere oder auch nur Wahrscheinlichere sey. Die moderne Kritik ist der Meinung, die erste Gemeinde habe das Bild der Persönlichkeit, durch welche ihr Entstehen veranlaßt worden, selbst erst nachträglich producirt. Dieß ist gegen alle geschichtliche Analogie, denn abgese-

hen davon, daß eine Gemeinschaft ein so einheitliches Bild nicht würde hervorgebracht haben, so gehen überall in der Geschichte die großen Impulse auch von wirklich großen Persönlichkeiten aus; und eine Wirkung so einziger Art, wie die Umgestaltung der Welt durch das Christenthum, kann nicht von einer Person ausgegangen seyn, welcher man die Größe erst später umhängte, wie einen falschen Königsmantel. Denken wir aber als Hervorbringer des Bildes einen Einzelnen, so bleibt auch für diesen Fall nicht nur die Lebensmacht, die das Bild ausübte, unbegriffen, sondern wir müßten zugleich diesen Einzelnen höher stellen, als den Gegenstand, der seine Dichtung hervorgerufen: ihm müßten wir geben, was wir Jesu entziehen; damit wäre aber die Sache nicht erklärt, sondern nur weiter hinausgeschoben und ein noch schwierigeres Problem zur Lösung geboten [1]). Denn für diesen, wie für den andern Fall, müssen wir fragen: wie ist ein Bild so einziger Art in die Seele, sey es Vieler oder eines Einzelnen, gekommen? Einen Messias freilich erwartete man, und sein Kommen wurde schmerzlich ersehnt. Aber wenn man schon überhaupt nicht glaublich finden wird, daß aus dem bloßen Bedürfniß ohne Einwirkung einer mächtigen Persönlichkeit, der lebenerzeugende und todtüberwindende Glaube an das wirkliche Vorhandenseyn eines Erlösers habe hervorgehen können, so wird man es noch weniger begreifen, daß ein auf so negative Weise zu Stande gekommener Glaube rein aus sich selbst das positive Bild des Erlösers von solcher Hoheit, Lebensanschaulichkeit, Individualität und innerer Zusammenstimmung hätte schöpfen können, wie es uns in den Evangelien vorliegt. Waren es doch, wie niemand leugnen kann, sittlich unvollkommene, religiös beschränkte Menschen, aus deren Seele das Bild entsprungen seyn müßte, und aus einem solchen Grunde, aus dem unreinen, in sich zerrissenen Herzen eines sündigen Menschen, konnte das Bild eines Sündlosen und Heiligen in einer Le-

1) Mit Recht sagt in dieser Beziehung Rousseau: L'inventeur en seroit plus étonnant, que le héros.

bensgestalt, von deren Erhabenheit man bis dahin keine Vorstellung hatte und auch heute nicht haben würde, wenn es uns nicht hier vorgehalten wäre, aus dem beschränkten Bewußtseyn eines Israeliten, auch des besten, konnte die hohe Gestalt dessen, der zuerst mit schrankenloser Liebe die ganze Menschheit umfaßte, nicht hervorgehen. Vollends undenkbar aber wird die Sache, wenn wir noch den Bildungsstand und die Geistesart der ersten Jünger berücksichtigen: es waren schlichte, ungebildete, unschriftstellerische, der Mehrzahl nach nichts weniger als phantasiereiche, mit nüchternem Sinn auf die religiöse und sittliche Wahrheit gerichtete Menschen; sie konnten schon nicht dichten wollen; aber wenn sie es auch gewollt hätten, so wäre ihnen nimmermehr gelungen, mit ihren geringen Mitteln Größeres zu leisten, als die Meister des Gedankens und der Rede, ein Plato und Xenophon in der Schilderung ihres Sokrates geleistet haben. Die Kritik zeige, daß irgendwo etwas Ähnliches vorkommt! So lange sie dieß nicht thut — und sie wird es nie thun können — halten wir uns an das jedem gesunden Sinne von selbst Einleuchtende, daß die Jünger eine solche Majestät des sittlichen Wesens, eine so weltumfassende, das Höchste leistende und das Geringste nicht verschmähende Liebe nur darum zu schildern vermochten, weil sie dieselbe lebendig geschaut hatten. Ein Grundzug der evangelischen Darstellung bleibt immer die Unnachahmlichkeit, und eben diese vollkommene Unnachahmlichkeit trägt die Bürgschaft in sich, daß sie nicht beruhte auf der menschlichen Originalität der Schriftsteller, denn darin wurden dieselben von manchen Andern weit übertroffen, sondern auf der göttlichen Originalität des Gegenstandes, den sie in so einfach großen und treffenden, in so unmittelbar schlagenden Zügen schildern.

Können wir nun nicht leugnen, daß die Apostel übereinstimmend ein sittlich erhabenes, ja ein heiliges, sündefreies Wesen in Jesu erblicken und das gute Recht des Glaubens an seine sittliche Vollendung durch eine entsprechende, ebenso lebendige und anschauungsreiche, als in sich wahre und unerfindbare Lebensschil-

derung darthun, so treten uns sofort noch einige andre hiermit zusammenhängende Einwendungen entgegen, die wir sogleich erledigen wollen.

Die Apostel, bemerkt man zuerst [1]), haben es mit dem Begriff der Sündlosigkeit nicht so strenge genommen, sie haben mit den Prädicaten „gerecht, rein, heilig, ohne Sünde" nicht eben mehr von Jesu aussagen wollen, als was Xenophon auch von Sokrates bezeugt, daß nie jemand denselben sah Unfrommes thun, noch hörte Unheiliges reden [2]); und „daraus wird doch niemand die Unsündlichkeit dieses Heiden erschließen wollen." Freilich soviel, als Xenophon von Sokrates bezeugt, wollten zum mindesten auch die Apostel von Jesu behaupten, ohne allen Zweifel aber auch noch mehr. Dieß ergibt sich auf's Klarste aus dem Zusammenhange, in welchem ihre Aussagen stehen, erstlich mit ihrer Lehre von Christo, zweitens mit der Anschauung, die sie von seinem Leben hatten. Jesus war den Aposteln ja nicht bloß, was Sokrates seiner Schule: ein hoher, wahrheitsuchender, göttlich erregter und zum Streben nach Weisheit erregender Mann, sondern der vollkommene Mittler zwischen Gott und der Menschheit, der Sohn und das Bild Gottes, der, den der Vater geheiligt und in die Welt gesandt, seinen Willen zu vollbringen; er war ihnen der Eine, welcher die Welt überwunden und einen Frieden geben konnte, wie ihn die Welt nicht gibt: wenn von einem solchen die Jünger glaubten und sagten, daß er sündefrei sey, so wollten sie damit gewiß nicht bloß seine Vorwurfslosigkeit behaupten, sondern zugleich die positive Vollkommenheit und Gottinnigkeit seines religiös-sittlichen Lebens und gewiß nicht in einem unbestimmten, oberflächlichen, sondern in einem strengen, ja in dem denkbar vollsten Sinne. Dasselbe geht auch hervor aus der Anschauung, die sie von seinem Leben, als der Grundlage ihres Glaubens an ihn, hatten. In diesem Leben, wie es uns von ihnen dargestellt ist,

1) Hase Leben Jesu §. 32. S. 59. Strauß Glaubenslehre II, 192.
2) Memorab. I, 11.

offenbart sich ohne Zweifel ein tieferer und reinerer sittlicher Geist, als im Leben des Sokrates, und namentlich ein Princip der Frömmigkeit und eine Macht der selbstaufopfernden Liebe, gegen welche auch die sittlich-herrlichste Gestalt des antiken Heidenthums weit zurücktreten muß; je höher nun in religiös-sittlicher Beziehung der von den Jüngern geschilderte Jesus über dem von den Seinen geschilderten Sokrates steht, eine um so höhere und vollere Bedeutung hat es auch, wenn jene von Jesu, als wenn diese von Sokrates aussagen, es sey nichts Unheiliges weder in seiner Rede, noch in seinem Thun vorgekommen. Und wenn es gleich niemand einfallen wird, aus dem Worte des Xenophon die Sündlosigkeit des Sokrates erschließen zu wollen, so ist doch dasselbe von jeher sehr vielen eingefallen bei dem Zeugnisse der Apostel über Jesum und zwar nicht nur, weil das letztere wirklich eine andere Bedeutung hat, sondern auch, weil es, wie wir weiter sehen werden, in einem ganz anderen Zusammenhange steht, einem inneren mit dem eigenen Selbstbewußtseyn Jesu und einem geschichtlichen mit den von seiner Person ausgegangenen Wirkungen.

Sodann setzt man der apostolischen Aussage über Jesum sehr enge Gränzen. Das Zeugniß der Apostel über Jesum, sagt man, inwiefern sie es als einen Satz der Erfahrung aussprechen, ist der Natur der Sache nach auf die negative Bestimmung zu beschränken, daß sie von keiner Sünde, die ihm schuld gegeben werden konnte, wußten. Ihrer vollständigen Erkenntniß aber stand zweierlei entgegen: erstlich kannten sie Jesum nur während der drei Jahre seines öffentlichen Wirkens, und in der Zeit seines früheren Lebens muß ja sehr viel von ihm gesprochen und gethan worden seyn, wovon sie nichts wußten; zweitens hängt der moralische Werth der Handlungen wesentlich von den Beweggründen ab, er ruht nicht im Materialen, sondern im Formalen der Handlung, in der innersten Übereinstimmung mit dem Gesetz, und darüber kann nur Gott der Herzenskündiger urtheilen [1]).

1) Diese Gedanken sind weiter ausgeführt von dem sel. Dr. Weber, in

Was das Erste betrifft, die Unkenntniß der Apostel von der früheren Lebensperiode Jesu, so setzt das, was daraus gefolgert wird, eine unrichtige Vorstellung von der sittlichen Lebensentwickelung überhaupt voraus. Diese nämlich ist jederzeit als ein zusammenhängendes, fortwachsendes Ganze zu betrachten, und wenn sich auch große Krisen, außerordentliche, plötzliche Umwandlungen in derselben darstellen, so ziehen sich doch immer die Nachwirkungen früherer sittlicher Zustände in die späteren hinein; namentlich kann frühere Sünde nie so absolut ausgetilgt werden, daß sich nicht auch später im sittlichen Bewußtseyn, in der Gesinnung, im Handeln Spuren und Nachwirkungen davon fänden; sie heilt wohl, aber sie läßt Narben zurück [1]). Die Sünde kommt nie bloß als vereinzelte Handlung im Leben vor, sie ist immer zugleich Verkehrung der Principien, Störung der inneren Harmonie, krankhafte Hemmung und Schwächung der sittlichen Kräfte; wo aber einmal

---

einem seiner früheren Programme: Virtutis Jesu integritas neque ex ipsius professionibus neque ex actionibus doceri potest. Viteb. 1796., wieder abgedruckt in dessen Opusc. Academ. S. 179—192. Ihm tritt Bretschneider bei, in der Dogmatik §. 138. Indeß sind Beide in der Behandlung der Lehre von der Anamartesie wieder sehr verschieden. Bretschneider bleibt bei der oben bezeichneten Negative stehen; Weber dagegen, der nur die Haltbarkeit des gewöhnlichen historischen Beweises für die Sündlosigkeit bezweifelt, nimmt, nachdem er seine Bedenken vorgetragen, eine positive Wendung, und beruft sich mit Beziehung auf Matth. 11, 27. auf das Zeugniß Gottes über Jesum, d. h. darauf, daß Gott selbst Jesum für seinen geliebten Sohn erklärt Matth. 3, 17. 17, 5. und das ganze Leben und Werk Jesu durch die große Thatsache der Auferstehung bestätigt habe. 1 Tim. 3, 16. Einen ähnlichen Weg, nur daß er sich dabei zugleich auf die durch die höhere Autorität Jesu bewährte Inspiration der Apostel beruft, geht Dr. Fritzsche in seinem letzten Programm über die Anamartesie. Eine nähere Prüfung dieser Beweisart gibt mein Aufsatz in den theol. Studien u. Kritiken. Kurz zusammengefaßt und zum Theil in anderer Wendung, sind die Einwendungen Webers und Fritzsche's auch ausgesprochen von Hase Leben Jesu §. 32. S. 59. und Strauß Glaubenslehre II, 192.

1) Sehr treffende und tiefgehende Bemerkungen findet man hierüber in Schleiermachers Schriften; besonders auch in der vierten seiner Festpredigten, S. 95 ff.

eine solche Störung des sittlichen Lebens eingetreten ist, da äußert sie auch unausbleiblich ihre Folgen, und eine sittliche Lebensentwickelung, die auch nur auf einem Puncte mit der Sünde behaftet war, wird immer specifisch von derjenigen verschieden seyn, die davon frei geblieben [1]). Entweder müssen wir also überhaupt leugnen, daß das Zeugniß der Apostel von der Reinheit des Sinnes und Wandels Jesu Gültigkeit habe, oder wenn wir es für die Jahre ihres vertrauten Umganges mit ihm gelten lassen, so dürfen wir davon auch die frühere Lebensperiode nicht trennen; jene drei Jahre waren ja nur das Resultat seines früheren Lebens, in allem aber, was wir von Jesu wissen, offenbart sich eine sittliche Reinheit und Frische, eine Fülle und Integrität, von der nicht

---

1) Man wendet hier auch ein: es sey zu unterscheiden zwischen freiwilligen und unfreiwilligen Sünden; die erstern störten allerdings das sittliche Bewußtseyn, die letztern aber könnten im Leben des besten Menschen vorkommen, ohne die Reinheit und den Frieden des Herzens zu trüben. Der unfreiwillig Sündigende selbst nehme kaum wahr, daß er vom Gesetz abgefallen sey, geschweige denn andere. S. Fritzsche im 1sten Progr. S. 18 u. 19. Es scheint aber bei dieser Einwendung das Wesen der Sünde nicht scharf genug in's Auge gefaßt zu seyn. Auch die unfreiwillige Sünde ist immer eine Abweichung vom Gesetz, ein Mangel in der Gesetzeserkenntniß und Gesetzeserfüllung; auch diese, wenn gleich an sich leichte und verzeihliche, Sünde kann doch nicht so zufällig, ohne allen Zusammenhang, gleichsam hineingeschneit, im Leben vorkommen; sie hängt, sey es auch unbewußt, mit einem tieferen Grunde des Mangelhaften und Sündhaften im Gemüthe zusammen, aus dem sie bei dargebotener Gelegenheit hervorgeht. Wenn nun auch die einzelne unfreiwillige Sünde das Gemüth ruhig läßt, so kann doch, wo sie in einem Leben sich findet, eine absolute Reinheit des sittlichen Bewußtseyns nicht vorhanden seyn, wegen des Grundes, aus dem sie entsprungen ist. Ist sich der Mensch auch der einzelnen leichtern Sünden nicht immer bewußt, indem er sie begeht, so ist er sich doch bewußt, daß er im Leben deren nicht wenige begangen, und dieß stimmt ihn zur Demuth und zum Verlangen nach Vergebung auch der ihm selbst verborgenen Sünden. Solches finden wir aber bei Jesu nicht. Sollte er nun von seinen unfreiwilligen Sünden selbst nichts gewußt, oder sollte er diesen Mangel in sich gekannt und sich nicht deßhalb vor Gott gedemüthigt und in solcher Demuth andern Menschen gleichgestellt haben? Im ersten Fall wäre seine sittliche Selbsterkenntniß gering, im andern sein Selbstgefühl bis zur Anmaßung stark gewesen.

denkbar ist, daß sie früheren Verirrungen erst abgerungen sey; eine Frucht, wie das sittliche Leben Jesu, konnte nur aus einer reinen und gesunden Wurzel kommen, und wenn sonst der Schluß gilt, daß, wo das Ganze vollkommen ist, auch die Theile es seyn müssen, so kann auf dem sittlichen Gebiet auch das Umgekehrte gesagt werden; denn jedes wahre sittliche Leben ist eine Einheit, und es läßt sich nicht ein thatenreicher Abschnitt als vollendet ausscheiden, während das Übrige für fehlerhaft erklärt würde, sondern die Vollkommenheit des Theiles ist bedingt durch die des Ganzen. Wie man aus dem Torso auf die ursprüngliche Vollendung des ganzen Werkes schließt, so dürfen wir, sobald wir die Geltung des apostolischen Zeugnisses über Jesum überhaupt anerkennen, nicht zweifeln, das Ganze werde dem uns bekannten Theil entsprochen haben. Es ist indeß auch nicht einmal richtig, daß wir über die frühere Lebensperiode Jesu kein Zeugniß hätten; wir haben ein sehr gewichtiges. Der einfachste und wahrhaftigste Mann seiner Zeit und Nation, Johannes der Täufer, zeugt von Jesu früherem Leben, und zwar nicht bloß mit Worten, sondern durch die That seines Lebens. Ein vertrauteres Verhältniß zwischen beiden ist schwerlich zu leugnen[1]); und nun erwäge man, welche Bedeutung es hat, wenn Johannes sich weigert Jesum zu taufen, weil er vielmehr bedürfe, von Jesu getauft zu werden, wenn er beim Auftreten Jesu demuthsvoll zurücktritt, bekennend, daß nun ein Größerer gekommen sey, dem gegenüber er abnehmen müsse. Die ganze Nation, wie von einer höheren Gewalt ergriffen, durch das Beste, was in ihr war, getrieben, hatte dem Johannes ihre sittliche Huldigung dargebracht, und dieser ernste, geistiggewaltige Gottes- und Volksmann huldigt hinwiederum im feierlichsten Au-

---

1) Die Worte: οὐκ ᾔδειν αὐτόν — Joh. 1, 31. 33. sind bloß auf die vollkommene Anerkennung als Messias zu beziehen. Die genauere Entwickelung alles dessen, was für das frühere vertraute Verhältniß zwischen Johannes und Jesus spricht, siehe bei Planck Gesch. des Christ. in der ersten Periode. Th. 1. S. 116—124.

genblicke seines Lebens Jesu und ordnet sich ihm in freier Bewunderung unter; Jesus aber weigert sich nicht etwa, die Huldigung des Johannes anzunehmen, sondern tritt in dieses Verhältniß ein, als in das einzig rechte und gebührende. „So dient das größte Menschliche, vor dem sich sonst alles willig beugt, um das Göttliche in seinem unvergleichbaren Lichte hervortreten zu lassen. Es will selbst verschwinden, damit dem Göttlichen sein Recht werde[1]).“

Was das Andere angeht, daß die Apostel nur die äußere Legalität, nicht aber die auf der Gesinnung beruhende Moralität des Lebens Jesu beurtheilen konnten, so ist es freilich wahr, daß sie ihm nicht, wie der Allwissende, unmittelbar in's Herz blickten; allein, was ist das Leben anders als Darstellung und Offenbarung des Geistes, und vermögen wir uns ein so vollkommen sittliches Leben anders als aus einer vollkommenen sittlichen Gesinnung, ein so reines Handeln anders als aus reinen Triebfedern zu erklären? Sollen wir das Reine aus dem Unreinen, das Gute aus dem Schlimmen ableiten? Oder welche Erscheinung im Leben Jesu wäre geeignet, den Argwohn zu begünstigen, daß er je bloß äußerlich legal gewesen, ohne wahrhaft sittlich zu seyn, daß ein Zwiespalt zwischen seiner Gesinnung und Handlung statt gefunden[2])? War — wie wir denn durchaus keinen Grund haben, das Gegentheil zu denken — bei Jesu Inneres und Äußeres, Gesinnung und Leben, Triebfeder und Handlung ein zusammenhängendes Ganze, so hatten schon die Apostel ein Recht, und wir haben es nicht minder, von der Güte des Lebens auf die Reinheit seines Grundes zu schließen. Durften dagegen die Apostel und dürfen wir diesen Schluß nicht machen, so gibt es für uns überhaupt keine

1) Worte Steudels in den Grundzügen einer Apologetik S. 59.

2) „Es ist der Billigkeit gemäß,“ sagt Kant, „das untadelhafte Beispiel eines Lehrers zu dem, was er lehrt, wenn dieses ohnedem für jedermann Pflicht ist, keiner andern als der lautersten Gesinnung desselben anzurechnen, wenn man keine Beweise des Gegentheils hat.“ Und hat man diese etwa bei Jesu?

Erkenntniß wahrer Sittlichkeit und das erprobte Wort ist unwahr geworden: an ihren Früchten (das heißt freilich nicht an der einzelnen Handlung, sondern an der Gesammtheit derselben) sollt ihr sie erkennen; wir sind dann überall darauf beschränkt, uns bloß an die äußerliche Lebenserscheinung, an das augenfällige Thun des Menschen zu halten und können nie zu seinem Geiste hindurchdringen; wir haben es überall in der Geschichte nur mit Schalen zu thun, ohne zu wissen, ob ein Kern darin steckt; also gerade das wird beseitigt, um deßwillen es sich allein lohnt, sittliche Erscheinungen zu betrachten. Der Grundsatz, auf dem die Einwendung beruht, allgemein angewendet, würde zu viel beweisen, denn er würde allen geschichtlichen Glauben an wirkliche menschliche Tugend, an innere Größe, aufheben: er beweist also nichts. Erinnert man aber weiter, es sey noch ein Unterschied zwischen dem Urtheile, daß jemand ein redlicher, wohlgesinnter, edler Mann, und dem Urtheile, daß er sündefrei und heilig sey; das erste könne von besonnenen Menschen ohne Anmaßung gefällt werden, das zweite aber nicht [1]), so räumen wir gern ein, daß beides zu unterscheiden sey, geben aber die Folgerung nicht zu, sondern fragen dagegen: wo ist, wenn wir überhaupt einmal von der ganzen Lebenshaltung auf den derselben zu Grunde liegenden Sinn schließen, die Gränze? Wenn der Schluß von edler Handlungsweise auf edle Gesinnung gilt, ist dann der zweite von fehlerfreier Handlungsweise auf fehlerfreie Gesinnung zu verwerfen? Mußte nicht auch ein Grund in dem ganzen Wesen Jesu liegen, wodurch die Apostel bewogen wurden, ihn für sündlos zu halten? Wir kommen hier auf das zurück, was wir schon angedeutet, daß die Idee der Sündlosigkeit keine so geläufige, naheliegende war, um zu glauben, es habe nur eines Zufalls, eines geringen Anstoßes bedurft, dieselbe, wie eine fertige Form, auf irgend eine Persönlichkeit anzuwenden. Vielmehr war dieser Gedanke ein solcher, der sich mit und an der Lebenserscheinung Jesu erst bildete, und

1) Fritzsche im 1sten Programme S. 19—21.

der Glaube an dessen Verwirklichung in einer Person ist von der Art, daß er der menschlichen Natur, wie sie nun einmal ist, nicht so leicht ankommt. Die Menschen haben keineswegs die Schwäche, zu leicht an Herzensreinheit und wahre Größe zu glauben; sie lieben und üben weit mehr das Gegentheil. Es erscheint daher als etwas Außerordentliches, Wunderbares, daß einmal, und zwar in sehr verdorbener Zeit, ein Mensch auf eine größere Anzahl von Menschen den Eindruck machen konnte, ein durchaus Reiner, Sündloser, Heiliger zu seyn und daß ihnen dieß zur unzerstörbaren Lebenswahrheit wurde. Nur einmal kommt diese Thatsache, so klar und bestimmt ausgeprägt, in der Geschichte der Menschheit vor; aber wir können uns auch dieses einzige und außerordentliche Phänomen, wenn wir dafür einen wirklich genügenden Grund fordern, nicht anders erklären, als daraus, daß der also Erkannte und Verehrte wirklich ein Reiner war, daß er durch eine göttliche Gewalt, die seine Lebenserscheinung ausübte, die empfänglichen Gemüther in seiner Umgebung nöthigte, die höchste sittliche Vollendung in ihm anzuerkennen und sich ihm in freier Bewunderung und Liebe ganz hinzugeben [1]). Konnte dieses Außerordentliche nicht ohne reelle Ursache geschehen, so fehlt es auch nicht an Grund es zu glauben, und wenn solcher Glaube an vollkommene Tugend der Natur der Sache gemäß minder erfahrungsmäßig begründet und kühner ist, als der an die gewöhnliche, so ist er auch, wenn er sonst nur besonnen und seines guten Rechtes sich bewußt ist, intensiv kräftiger, erhebender und in seinen Wirkungen ungleich gewaltiger. Willkührlich und zufällig an Sündlosigkeit zu glauben, wäre Anmaßung und Thorheit, aber zu glauben, wo solche Wirkungen sprechen, wie bei Christo, zeugt von sittlicher Empfänglichkeit und Hochsinnigkeit.

Indeß, wir wollen überall auch nicht zu viel behaupten. Es

1) Vergl. die weitere Ausführung hiervon in meinem Aufsatz: was setzt die Stiftung der christl. Kirche durch einen Gekreuzigten voraus? in der Schrift: Historisch oder Mythisch? S. 13—21.

ist richtig und kann nicht anders seyn: für sich allein verbürgen die angeführten Zeugnisse die Sündlosigkeit Jesu noch nicht[1]), sie liefern keinen selbständigen, in sich genügenden Beweis, sie haben ihre Bedeutung und Kraft nur in weiterm Zusammenhange. Wir ersehen daraus, daß Jesus von Menschen der verschiedensten Art und Gesinnung erkannt wurde als eine sittlich lautere, schuld= und fleckenlose Persönlichkeit, und daß insbesondre die, welche ihm nahe standen, von seiner sittlichen Hoheit, ja von seiner vollkommenen Reinheit und Heiligkeit fest überzeugt waren; aber dieses Zeugniß allein, als ein menschliches, kann uns eine absolute Gewißheit völliger Sündefreiheit nicht geben, denn dazu ist, was den Aposteln nicht zu Gebote stand, vollständige Herzenskündigung in allen Lebensmomenten erforderlich. Dennoch bleibt ihr Zeugniß von großer, entscheidender Bedeutung. Einmal schon negativ: denn wenn es fehlte, wenn sie vielleicht gar in irgend einer Beziehung Entgegengesetztes von Christo berichteten, so würde der Glaube an ihn geradezu unmöglich seyn. Dann aber auch positiv: denn es ist allerdings etwas Großes, daß Jesus nach allen Seiten hin den Eindruck eines Reinen, Sündlosen und Heiligen machte, daß dieß bei denen am meisten der Fall war, die am innigsten mit ihm vertraut waren, daß dieser Eindruck nicht bloß von einer allgemeinen schwebenden Beschaffenheit war, sondern seinen Ausdruck in der lebendigsten, individuellsten Characterschilderung fand, und, was von besonderer Wichtigkeit ist, daß die von den Freunden Christi gegebenen Schilderungen, indem sie ein Bild liefern, in welchem auch die weiter fortgeschrittene sittliche Entwickelung nichts Unlauteres und Fehlerhaftes entdeckt hat, auch heute noch das höchste und vollkommene Maaß reiner Sittlichkeit vorhalten[2]).

Seine Ergänzung nun erhält das apostolische Zeugniß durch das Selbstzeugniß Jesu. Beides gehört zusammen und bildet nur in der Vereinigung ein befriedigendes Ganze. Nur wenn der,

1) Fritzsche im 1sten Programm S. 14—16.

2) Hase Leben Jesu §. 32. S. 59.

welcher auf andre den Eindruck macht, ein Reiner zu seyn, selbst auch das entschiedene Bewußtseyn dieser Reinheit in sich trägt, und wenn hinwiederum dieses sein Bewußtseyn einen bestätigenden Wiederklang findet in dem Eindruck, den er hervorruft, hat beides seine rechte und volle Bedeutung; und es wird dann nur noch zu fordern seyn, daß von einer solchen Persönlichkeit Wirkungen ausgehen, die wir nicht anders, als aus der vorausgesetzten Ursache, dem wirklichen Vorhandenseyn sittlicher Vollkommenheit erklären können, so ist der Grad von Gewißheit erreicht, den wir überhaupt auf diesem Gebiete erwarten können. Freilich gehen wir, indem wir die Aussage Jesu über sich als etwas Selbständiges betrachten, von der Überzeugung aus, daß dieselbe nicht bloß Reflex des apostolischen Glaubens an ihn, also genau besehen nur apostolische Aussage über ihn sey, die ihm von den Evangelisten in den Mund gelegt worden. Aber dieß können wir auch nicht anders, denn abgesehen von derjenigen Geschichtlichkeit, die wir im Allgemeinen der evangelischen Erzählung vindiciren [1]), nehmen wir, aus den oben angedeuteten Gründen, noch insbesondere diese Thatsächlichkeit für das von den Evangelien gegebene Bild der Persönlichkeit Jesu in Anspruch; dieses Bild aber würde offenbar mangelhaft und in sich widersprechend seyn, es würde zu dem, was überhaupt im apostolischen und urchristlichen Glauben von Jesu enthalten war, nicht passen, wenn wir die Aussprüche, um die es sich hier vornehmlich handelt, als untergelegt betrachten wollten.

Bei Erwägung des eigenen Zeugnisses Jesu über sich selbst ist vorerst schon die negative Seite merkwürdig. Jesus tritt überall der Sünde mit der Entschiedenheit entgegen, die wir von einem heiligen Sinn erwarten müssen: er zieht dieselbe an's Licht, straft sie, bekämpft sie auf's Äußerste, ja sein ganzes Leben ist diesem Kampfe gewidmet; dagegen ist er mild gegen den reuigen Sünder und preiset den, der sich im Bewußtseyn der Sünde vor

1) S. darüber die ganze Schrift: Historisch oder Mythisch? Hamb. 1838.

Gott demüthigt [1]); wer ein so scharfes Bewußtseyn für die Sünde bei Andern hatte, der hätte es, wenn wir ihn nicht zu einem Selbstverblendeten machen wollen, auch für die Sünde bei sich selbst haben müssen: nun finden wir aber bei ihm nirgends, wie doch sonst wohl bei den edelsten Männern, einen auch nur gelegentlichen Ausdruck des Sündebewußtseyns, keine Demüthigung vor Gott um der Sünde willen, keine Bitte um Vergebung der Sünde [2]); deutet dieß alles nicht darauf hin, daß der Grund, aus dem diese Dinge, gerade bei sittlich hochstehenden Menschen, zu entspringen pflegen, bei ihm nicht vorhanden war? Ebenso geht auch indirect aus seiner Äußerung bei der Taufe [3]) hervor, daß er der Sinnesänderung, der Wiedergeburt nicht bedurfte; er ließ sich taufen, um auch dieser Ordnung des Gottesreiches zu genügen. Ja noch mehr: Christus, weit entfernt, ein Bedürfniß der Sündenvergebung an den Tag zu legen, stellt sich vielmehr den Sündern mit dem erhabenen Bewußtseyn gegenüber, ihnen Vergebung der Sünde nicht bloß ankündigen, sondern ertheilen zu können. Ist das die Sache eines Menschen, der selbst Sünde und Schuld in sich vorfindet? Würde dieß, wie es von Jesu geschieht, nicht ein frevelhafter Eingriff in das göttliche Regiment gewesen seyn? Nur die auf das Gefühl seiner eigenen Erhabenheit über die Sünde gegründete Gewißheit der Einheit mit Gott konnte ihm das sichere Gefühl der Berechtigung geben, den Sündern unmittelbar und in selbständiger Machtvollkommenheit Verzeihung zuzusichern.

Aber noch stärker sprechen die positiven Zeugnisse. Wir dürfen Jesu einerseits klare Selbsterkenntniß und Wahrhaftigkeit, andererseits vollkommene Demuth zutrauen, ja wir sind, wenn wir nicht unbegründete Widersprüche in sein geistiges und sittliches

1) Luc. 18, 9—14.

2) Vergl. hierüber J. G. Steinert (ehemal. Superintendent zu Oschatz) Dissert. de peculiari indole precum Domini. Ossit. 1817.

3) Matth. 3, 13—17.

Wesen bringen wollen, genöthigt, ihm diese Eigenschaften beizulegen. Derselbe Jesus nun, der im Leben und Tod ein Mann der Wahrheit und ein Bild reiner Demuth ist, tritt mit dem höchsten Selbstgefühl auf und spricht das Wort aus: „Wer kann mich der Sünde zeihen[1])?" Dieß ist, wie jeder sogleich empfindet, ein Wort, das ihm kein anderer Sterblicher ohne empörende Anmaßung nachsprechen kann, und das ihm auch kein anderer, es sey denn in wahnsinniger Schwärmerei oder schwerer Selbstverblendung, nachgesprochen hat. Schon das natürliche Gesetz und das von demselben erleuchtete Gewissen zwingt jeden zur Anerkennung seiner Sünde; noch mehr muß innerhalb des Christenthums (durch die Idee Gottes des Heiligen, das Vorbild des Erlösers und die vollkommene Reinheit des Sittengesetzes) das Bewußtseyn davon im höchsten Grade geschärft seyn, so daß derselbe Johannes, der uns jenen denkwürdigen Ausspruch Jesu überliefert hat, gewiß mit Recht behaupten konnte: „Wenn wir sagen, wir haben keine Sünde, so belügen wir uns selbst, und die Wahrheit ist nicht in uns[2])." Von dieser allgemeingültigen, durch jedes Menschen innerstes Bewußtseyn bestätigten Behauptung stellt sich Jesus als Ausnahme dar, indem er leugnet, daß man ihn einer Verfehlung zeihen könne.

Die Bedeutung des in der Stelle gebrauchten griechischen Ausdrucks ἁμαρτία ist allerdings zweifelhaft. Es frägt sich, ob das Wort nach dem gewöhnlichen neutestamentlichen Sprachgebrauch als eigentliche Sünde, als sittlicher Fehler zu nehmen sey, oder nach reingriechischer Ausdrucksweise als theoretisches Abirren vom Wahren, als Irrthum? Die letztere Bedeutung scheint auf den ersten Blick besser in den Zusammenhang zu passen, und namentlich einen treffenderen Gegensatz zu dem vorangehenden Ausdruck „Wahrheit (ἀλήθεια)" und dem nachfolgenden „Wahrheit

---

1) Joh. 8, 46.

2) 1 Joh. 1, 8. und dazu Lücke, Th. 3. S. 98—100.

sprechen" zu bilden, ja man könnte sagen: die Behauptung, daß ihm kein Irrthum, kein Fehler in der Lehre, keine Täuschung nachzuweisen sey, schicke sich allein zur ganzen Argumentation Jesu [1]). Allein wenn es überhaupt schon sehr zweifelhaft ist, ob die bei Classikern vorkommende Bedeutung von ἁμαρτία „Irrthum" auch im neuen Testamente sich findet, so ist dagegen keinem Zweifel unterworfen, daß bei Johannes das Wort überall nur „Sünde" bedeutet; sodann hat es auch im Zusammenhang etwas Natürliches und Sinnvolles, wenn sich Christus, um den Glauben an seine Person zu begründen, auf seine sittliche Reinheit, als die Grundbedingung des Vertrauens beruft, und nicht unmittelbar an seine Irrthumlosigkeit appellirt, die ja eben das war, was erst dargethan werden sollte; und endlich wird in der ganzen Stelle, wie im neuen Testament überhaupt, das Erkennen und Aufnehmen der Wahrheit, so wie das Verwerfen derselben [2]), mit dem sittlichen Gemüthszustand in die innigste Verbindung gesetzt, so daß die Berufung Jesu auf unleugbare Reinheit und Tadellosigkeit seines sittlichen Characters zur Begründung der Wahrheit seiner Lehre vollkommen angemessen erscheint. Es liegt der ganzen Stelle der wahre und tiefe Gedanke zu Grund, daß, wie die Unwahrheit und der Irrthum mit einer sündhaften Neigung des Willens zusammenhängen, so die reine Wahrheitserkenntniß durch die Freiheit des Gemüthes von der Sünde bedingt ist; wobei zugleich zu berücksichtigen, daß sich die ganze Rede nicht bezieht auf sinnliche oder bloß logische Wahrheit, sondern auf sittliche und religiöse, das heißt auf solche, die nur, wenn sie im Herzen anerkannt wird, auch dem Verstande zur klaren Erkenntniß gebracht werden kann, im Herzen aber verleugnet, auch zum Geiste keinen

1) Diese Erklärung findet sich schon bei Origenes im Comment. z. Joh. Tom. XX. §. 25. und auch noch bei neueren Auslegern. Vergl. dagegen, was das Sprachliche betrifft, Kypke in der Observation zu der St. u. Lücke im Comment. z. Joh. Th. 2. S. 298—301 der 2ten Ausg.

2) Vers 47 u. 44.

Zugang findet[1]). Im Bewußtseyn dieses Zusammenhangs sagt Christus den Juden, sie seyen Satanssöhne und nicht Söhne Gottes, sie verfolgten ihn aus Wahrheitshaß; eine Entschuldigung möchten sie noch etwa haben, wenn sie ihm Sünde nachweisen könnten: denn einem Sünder (dieß liegt stillschweigend in seiner Rede) könne man allerdings in göttlichen Dingen nicht unbedingtes Vertrauen schenken, einen Sünder könne man nicht für den Christus, den Sohn Gottes halten; da sie dieß aber nicht vermöchten, so sey klar, daß sie ihn aus widergöttlichem Haß der Wahrheit verfolgten[2]).

Nehmen wir aber auch an, es finde sich in dem Ausdruck Verfehlung (ἁμαρτία) unmittelbar nur eine Beziehung auf das Theoretische, so behauptete Jesus gewiß diese seine Fehllosigkeit im Erkennen nur, insofern er sich zugleich Fehllosigkeit des Willens beilegte, nur insofern er sich des „aus Gott Seyns" im eminentesten Sinne, der vollkommensten Gemeinschaft mit Gott, des Lebens aus und in Gott bewußt war; auf jeden Fall ist also die Freiheit von Sünde implicite in der Stelle ausgesprochen. Möglicher Weise könnte auch der zweifelhafte Ausdruck in der umfassendern Bedeutung des Abirrens von der Wahrheit überhaupt zu nehmen seyn d. h. von derjenigen, welche, wie alle mit Recht so zu nennende Wahrheit des religiösen und sittlichen Gebietes, eine Lebenswahrheit, eine Gesammtwahrheit ist und immer Theoretisches und Practisches zugleich in sich schließt[3]). In diesem

1) Vergl. Nachweisungen in Frommanns Johanneischem Lehrbegriff. Leipz. 1839. an vielen Stellen, bes. S. 181—309 u. wieder S. 550—654.

2) So schon ältere Ausleger, wie Chrysostomus, Theophylaktus, Euthymius, und unter den neueren besonders Lücke a. a. O.

3) So faßt die Worte Dr. Weber in dem angeführten Progr. S. 185: Equidem arbitror, nomen ἁμαρτίας h. l. significatu latiore *omnem aberrationem*, non solum theoreticam, sed etiam practicam, aberrationem a *vero* et *recto* simul continere. Allein wenn Weber dessenungeachtet die Beweiskraft der Stelle für unsern Zweck zu entkräften sucht, indem er bemerkt, man müsse sehr wohl unterscheiden 1) keiner Sünde überwiesen werden können, 2) keiner Sünde sich bewußt seyn und 3) wirklich keine Sünde gethan

Falle wäre es ein allgemeinerer Begriff, der Irrthum und Sünde als seine beiden Glieder unter sich begriffe; und wenn Jesus in diesem Sinn alle „Verfehlung" von sich wiese, so wäre es nur die verneinende Bezeichnung derselben Beschaffenheit seines Wesens, die er sich positiv beilegt, wenn er sich die Wahrheit nennt: denn damit will er auch nicht bloß die Richtigkeit seiner Lehre, sondern er will das bezeugen, daß in ihm die höchste religiöse und sittliche Wahrheit Leben geworden und daß dieses sein Leben so der Erkenntniß Gottes wie des Seyns in Gott in aller Fülle theilhaftig sey.

---

haben; nur das erstere sage Jesus von sich aus, keineswegs aber das zweite und dritte — so macht er hier einen Unterschied, den wir nicht statuiren können. Diese drei Dinge hängen in unserm Fall auf's genaueste zusammen. Oder ist es glaublich, Jesus werde seine Umgebungen aufgefordert haben, ihn einer Sünde zu zeihen, wenn er sich nicht auch einer vollkommenen inneren Reinheit bewußt gewesen wäre? Sollte er sich hinter der Legalität seiner Handlungen versteckt und mit einer gewissen weltklugen Sicherheit gesagt haben: Ihr könnt mir wenigstens nichts nachweisen? Das wäre seiner schlechthin unwürdig. Er mußte also durchaus auch das Bewußtseyn vollkommener Reinheit haben; dieß setzt aber auch das dritte, das wirkliche Reinseyn, voraus. Denn um sich seiner menschlichen Fehlerhaftigkeit bewußt zu werden, dazu bedarf es gar keiner besonders starken sittlichen Urtheilskraft und Selbstkenntniß; diese müßten wir aber Jesu absprechen, wenn wir annehmen wollten, er sey unrein gewesen und habe sich doch für rein gehalten. Mit Recht sagt Lücke im Comment. z. Joh. 2te Ausg. Th. 2. S. 299: „Nicht darin liegt das allgemeine apologetische Gewicht der Stelle, daß die Juden Christo keine ἁμαρτία nachweisen konnten. Denn theils konnte es zufällig seyn, daß gerade die gegenwärtigen Juden nichts Schlimmes von ihm wußten, theils schließt die Abwesenheit von kundhaften Thatsünden die Anwesenheit der inneren, vor Menschen verborgenen Sünden noch nicht aus. Die apologetische Kraft der Frage Christi liegt allein darin, daß er, der nirgends den äußeren Schein suchte, der wohl wußte, was in dem Menschen ist, und lehrte, daß die Thatsünde nur die einzelne Erscheinung des inneren Sündenlebens im Menschen ist, und daß wer ohne Thatsünde ist, darum noch nicht innerlich so rein ist, daß er unbedingtes Vertrauen verdient, — es wagte, seine Gegner aufzufordern, ihm Sünde nachzuweisen. War die Aufforderung nicht allgemein und in Beziehung auf sein ganzes, auch inneres Leben gemeint, ging sie nicht hervor aus dem reinsten, innersten Selbstbewußtseyn der Sündlosigkeit überhaupt, so hatte sie im Munde Jesu weder einen rechten Sinn, noch rechten Zweck." Vergl. auch de Wette Wesen des christl. Gl. §. 53. S. 272.

Dieselbe Erhabenheit des sittlichen Bewußtseyns, dieselbe sichere Gewißheit einer vollkommenen Freiheit von Sünde liegt nicht minder klar in andern Aussprüchen Jesu [1]): nicht allein in

1) Ich beschränke mich hier auf den Gebrauch der Stellen, die mir vorzugsweise beweisend scheinen. Sonst pflegt man wohl auch noch andere Aussprüche Jesu als Selbstzeugnisse über seine absolute sittliche Vollkommenheit geltend zu machen, namentlich Matth. 3, 15. 5, 17. 8, 11. Joh. 4, 34. 8, 29. 16, 8. 9. 17, 19. Die Stellen sind in Beziehung auf die Anamartesie Jesu genauer erläutert in dem oben angeführten Programme von Dr. Weber. Er hat allerdings gezeigt, daß diese Stellen, jede für sich betrachtet, einen strengen Beweis nicht liefern. Matth. 3, 17: πρέπον ἐστιν ἡμῖν, πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην ist der Ausdruck δικαιοσύνη mehr von äußerer göttlicher Anordnung zu verstehen, das Ganze bezieht sich nicht auf Jesum allein, sondern vermöge des ἡμῖν auch auf den Täufer, und wenn Jesus auch von sich allein in der Mehrzahl spräche, so gäbe er doch hier zunächst eine Aussage nicht über das, was ist, sondern über das, was seyn soll (πρέπον). Matth. 5, 17: οὐκ ἦλθον καταλῦσαι, ἀλλὰ πληρῶσαι τὸν νόμον ist wahrscheinlich vermöge des Gegensatzes nicht von vollendeter Gesetzeserfüllung, sondern von Bestätigung des wesentlichen Gesetzesinhaltes die Rede; wäre aber auch das erstere der Fall, oder beide Beziehungen in den Ausdruck πληροῦν eingeschlossen, so ist Gesetzeserfüllung noch nicht sündlose Heiligkeit; auch enthält der ganze Ausspruch wieder mehr ein Postulat, als die Bestätigung eines Factums. Matth. 7, 11. bilden die Worte ὑμεῖς, πονηροὶ ὄντες nur eine Entgegensetzung der Menschen überhaupt oder der Zuhörer Jesu insbesondere als beschränkter und schwacher Wesen gegen Gott den Allvollkommenen; aber eine directe Beziehung auf Jesum (als ob er sich durch den Gebrauch von ὑμεῖς von den unvollkommenen Menschen ausschlösse) findet dabei nicht statt. Joh. 4, 34. bezeichnet Jesus mit dem Bilde, daß seine Speise in der Erfüllung des göttlichen Willens bestehe, bloß den reinsten, aus dem innersten Bedürfnisse seines Wesens entspringenden Eifer im messianischen Berufe oder im sittlichen Leben überhaupt, also etwas, was, namentlich in der letzteren Bedeutung, nicht von ihm allein (vergl. Matth. 7, 21.) prädicirt werden kann. Joh. 8, 29. schließt die Gottgefälligkeit Jesu im Allgemeinen im Reden und Thun in sich, ohne gerade jede Verfehlung absolut auszuschließen. Joh. 16, 8. 9. ist zu vieldeutig in der Auslegung, um als bestimmter Beweis zu dienen, und Joh. 17, 19. bezeichnet der Ausdruck ἁγιάζειν entweder die Selbstaufopferung Jesu, oder, insofern es auf sittliche Weihe geht, eine solche Heiligkeit, die, wenn gleich in Christo ihre lebendige Quelle findend, doch auch bei den Aposteln erzeugt werden konnte, also nicht bei dem Erlöser einziger Art gewesen wäre. Wenn aber auch diese Stellen, jede einzeln für sich betrachtet, den strengen Begriff der Sündlosigkeit nicht enthalten, so wider-

denen, wo er sich im Allgemeinen als den Messias, als den Weg, die Wahrheit und das Leben bezeichnet, wo er ausspricht, daß er nicht seinen, sondern des Vaters Willen suche, daß er allezeit thue, was dem Vater gefällt, daß er den Vater in der Welt verkläre, sich für die Seinen heilige, die Welt überwunden habe und einen Frieden gebe, den die Welt nicht geben könne; sondern hauptsächlich in den inhaltschweren Stellen, wo er sagt: „Ich und der Vater sind Eins; wer mich siehet, der siehet den Vater [1]." Mag man hier streiten, ob bei den Worten „ich und der Vater sind eins" an Wesenseinheit, oder Machteinheit, oder sittliche Einheit zu denken sey, für unsern Zweck verschlägt es nichts, für welche Erklärung man sich auch entscheide, denn jede Art von Einheit mit Gott ist bedingt durch das, worauf es uns hier zunächst allein ankommt, durch sittliche, durch Willenseinheit. Wo der Wille, das ganze sittliche Seyn, sey es in der Wurzel oder in den Äußerungen, kurz in irgend einer Beziehung, abgekehrt wäre von Gott, da könnte von gar keiner Einheit mit Gott, wie man dieselbe auch denke, die Rede seyn; wo dagegen Einheit mit dem göttlichen Willen ist, da muß nothwendig auch vollkommene Freiheit von Sünde seyn. „Denn wie könnte der, in welchem auch nur die leiseste Spur von Sünde übrig ist, sagen, daß er eins sey mit Gott, dem Vater des Lichtes, dem der allein gut und rein ist, und dem alles auch nur nahet in dem Maaß als es am Guten

---

sprechen sie doch demselben nicht nur nicht, sondern sie schließen sich auch den Stellen, welche denselben in sich schließen, unterstützend an. Sie geben uns nämlich — und insbesondere gilt dieß von Joh. 4, 34. und 8, 29, wozu auch noch Joh. 5, 30. hinzugenommen werden kann — den Ausdruck von dem Bewußtseyn einer so reinen, gottgefälligen, aus dem freiesten Triebe der Gottesliebe entspringenden Tugend, eines so vollständig dem göttlichen Willen entsprechenden Lebens, daß uns schon bei diesen Stellen, wenn dieselbe auch nicht unmittelbar darin ausgesprochen wird, die Vorstellung der Sündefreiheit von selbst entstehen muß, und daß jedenfalls durch sie das Gewicht der noch ausdrücklicher sprechenden Hauptstellen Joh. 8, 46. 10, 30. 14, 9. bedeutend verstärkt wird.

1) Joh. 10, 30. 14, 9.

und Reinen Theil nimmt [1])?" Wenn die Sünde, was nicht zu leugnen, Trennung von Gott, Abwendung des Geschöpfes von seinem heiligen Urheber ist [2]), so ist zugleich, wo Einheit mit Gott behauptet wird, die Sünde ausgeschlossen. Ebenso verhält es sich mit den Worten: „Wer mich siehet, der siehet den Vater," die nicht darauf zu beschränken sind, daß man in Jesu etwas Göttliches zu denken habe, wie es in jedem Menschen neben dem Unvollkommenen und Sündhaften ist, sondern in dem weit höheren, volleren Sinn genommen werden müssen, daß Jesus geistig und sittlich ein Ebenbild Gottes, ein Abglanz der göttlichen Majestät, ein Ausdruck des göttlichen Wesens sey. Geistiges Abbild Gottes ist aber auch nur der vollkommen gute und reine Mensch; wo Sünde ist, da wird eben der Heilige nicht gesehen, und wo er gesehen wird, da kann die Sünde nicht seyn [3]).

Es ist also keinem Zweifel unterworfen, daß Jesus das Bewußtseyn, ein Sündloser und Heiliger zu seyn, in sich trug und aussprach. Wollen wir dieses Selbstzeugniß einziger Art nicht als wahr annehmen, wollen wir dem großen Worte nicht in Einfalt trauen, so bleibt nichts übrig, als die Wahl, Jesum für einen Schwärmer oder für einen Heuchler zu erklären. Wir müssen entweder voraussetzen, Jesus habe es mit der Unterscheidung des Guten und Bösen nicht eben sehr genau genommen, er habe nicht alle Falten seines Herzens durchforscht, nicht alle Regungen seines Willens gekannt, nicht alle Reden und Thaten seines Lebens strenge geprüft und sey in eitler Selbsttäuschung begriffen gewesen, da er jene erhabenen Worte aussprach; und wie wäre dieß denkbar bei

---

1) Schleiermachers Festpredigten, B. 1. S. 97.

2) Gregor von Nyssa sagt: Ἁμαρτία ἐστὶν ἡ τοῦ θεοῦ ἀλλοτρίωσις, ὅς ἐστιν ἡ ἀληθινή τε καὶ μόνη ζωή. Und Chrysostomus: Ὁ ἁμαρτάνων μακρὰν γίνεται τοῦ θεοῦ, οὐ τόπῳ, ἀλλὰ τρόπῳ. Mehrere ähnliche Stellen siehe bei *Suicerus*, Thesaur. eccl. T. 1. p. 209.

3) Die Einwendungen, welche Dr. Fritzsche in Betreff der von mir gebrauchten johanneischen Stellen in seinem dritten Programm macht, sind von mir beurtheilt in dem mehrfach erwähnten Aufsatze der Studien 1842, 3tes Heft.

einem Geiste, der sonst das Gute und Böse — man erinnere sich der Bergpredigt — mit unvergleichbarer Strenge schied, der über Gott und Menschheit so rein und klar dachte, der alle Menschen bis in's Innerste durchblickte, und in allen sittlichen Dingen so unaussprechlich fein und zart fühlte? Sollte er gerade sich selbst so wenig gekannt haben? Sollte er, welcher erst die vollkommene Reinheit und Strenge des sittlichen Bewußtseyns in die Menschheit brachte, nicht selbst auch die reinste Gabe sittlicher Unterscheidung besessen haben? Und einer solchen bedarf es nicht einmal, um zu wissen, was jeder von sich weiß; kein anderer, auch der beschränkteste, sittlich wenigst entwickelte Mensch wird darüber je einen Zweifel hegen, daß in seinem Leben Sünde vorhanden sey; und Jesus hätte es nicht gewußt, wenn es bei ihm der Fall gewesen wäre, er hätte sich in schwärmerischem Wahn zu einem Heiligen erhoben? — Oder wir müssen den andern Fall setzen: er war sich der Übertretung des göttlichen Willensgesetzes in Gedanken, Worten oder Werken bewußt, und bezeugte doch mit unzweideutigen Worten das Gegentheil. Aber wer möchte die Vertheidigung der Behauptung übernehmen, daß der, welcher in allen Lagen des Lebens nur für reinste Überzeugung wirkte und für die Wahrheit am Kreuze starb, ein scheinheiliger Heuchler gewesen? Vertrauen wir also, da wir uns durch jenes und dieses in unvernünftige Widersprüche verlieren würden, der einfachen Versicherung des besonnensten und edelsten Wahrheitszeugen. Viele der höchsten geistigen Güter ergreifen und besitzen wir nur durch das freie sittliche Vertrauen, durch den G l a u b e n; und wahrlich, Er ist dieses Vertrauens von unserer Seite werth, dessen ganzes Thun auf der Grundlage des schönsten Vertrauens zur Menschheit ruhte. Nur die Gewißheit, daß die, wenn auch schwache und entartete, doch gottverwandte menschliche Natur des Guten, ja des Besten fähig sey, konnte ihn bewegen, sein Werk zur sittlichen Umgestaltung des Geschlechtes zu beginnen, und nur der unerschütterliche Glaube an den Sieg des Guten in der Menschheit

konnte ihn zur Ausdauer bis an's Ende stärken, während die bittersten Erfahrungen das Mißlingen seiner großen Absichten anzukündigen schienen. Niemand unter allen, die gelebt, hat bei so hohem Streben so feindseligen Widerstand gefunden, keiner hatte mehr Veranlassung zur Menschenverachtung und zum Menschenhaß, und keiner hat den Glauben an das Göttliche in der Menschheit mit so heiliger Begeisterung bis zum letzten Lebenshauche festgehalten, denn auch am Kreuze, an das sie ihn geschlagen, verzweifelte er nicht an ihnen, und sein letztes Gebet war noch ein Zeugniß dieses unvertilgbaren Vertrauens. In demselben Geiste, worin er uns gesucht, müssen wir ihn finden; im Vertrauen müssen wir uns begegnen; und wenn er so groß war, auch in der von Gott abgefallenen Menschheit, das unaustilgbare aber verhüllte Göttliche nicht zu übersehen, so darf die durch ihn zum vollen Bewußtseyn Gottes wieder zurückgeführte, nie so klein werden, das strahlend Göttliche in ihm zu verkennen, und sie wird es auch nicht so lange der Sinn für das Heilige in ihr lebendig und wirksam bleibt.

---

## Zweiter Abschnitt.

### Beweis aus den Wirkungen.

Das zuletzt erwogene Selbstzeugniß Jesu ist nicht allein höchst wichtig, es ist auch für das, was hier in Frage steht, insofern entscheidend, als nur er ein bestimmtes und zweifelloses Bewußtseyn von dem haben konnte, was in ihm war [1]); aber wie das fremde Zeugniß kraftlos wäre ohne die eigene Erklärung Jesu, so wäre hinwiederum diese, wie er selbst sagt, ungültig [2]), wenn sie abgerissen dastünde und nicht durch einen weiteren geschichtlichen Zusammenhang getragen würde [3]). Dieß führt uns auf die Wirkung, die von Jesu ausging, auf sein Verhältniß zur höheren Lebensbildung der Menschheit, auf seine weltgeschichtliche Stellung.

Das Christenthum hat auf dem Gebiete des geistigen Lebens und zwar gerade von den Höhepuncten aus eine neue Gestalt des Anschauens, Denkens und Wollens, ja des ganzen Daseyns hervorgerufen. Ist es nun richtig, daß jede Wirkung ihrer Ursache entspricht, und daß in jener nichts enthalten seyn kann, was nicht zuvor in dieser war: so müssen wir von dem, was Jesus wirkte, auf das schließen, was er war, und da wir gleiche Wirkungen, wie sie von Jesu ausgingen, von keiner andern Persönlichkeit her-

---

1) 1 Cor. 2, 10: Der eigene Geist des Menschen allein weiß, was in ihm ist.

2) Joh. 5, 31.

3) Vergl. Nitzsch System der christl. Lehre §. 33. S. 82 der 4ten Aufl.

vorgebracht finden, so muß auch die ursächliche Kraft, aus der dieselben entsprangen, einziger Art gewesen seyn.

Diese Wirkungen werden wir, da Jesus Religionsstifter war, natürlich zunächst auf dem Gebiete der Frömmigkeit und Sittlichkeit zu suchen haben; freilich erstrecken sie sich von da aus auch auf alle andern Lebensgebiete, namentlich auf die der Wissenschaft und der Kunst; aber innerhalb des religiösen und sittlichen liegt doch der Mittelpunct der neuen Bewegung und Schöpfung und an diese haben wir uns vornehmlich zu halten. Dabei können wir jedes dieser Gebiete in seiner relativen Selbständigkeit, aber auch beide in ihrer Zusammengehörigkeit und Einheit in's Auge fassen, und stellen, dieser Theilung folgend, unsern Satz so: das Christenthum hat erstlich ein frisches religiöses Bewußtseyn — es hat zweitens einen neuen sittlichen Zustand — es hat drittens eine bisher noch nicht dagewesene Wechselbeziehung und Durchdringung der Frömmigkeit und Sittlichkeit in's Daseyn gerufen; diese dreifache Wirkung aber geht in ihrem letzten, tiefsten Grunde auf die Person des Stifters zurück und auf diese nur, insofern dieselbe, wie sie in den apostolischen Schriften dargestellt wird und im christlichen Glauben lebt, eine sündlos-heilige war: wenn also die Wirkungen ächte sind und factische Wahrheit haben, so muß dasselbe auch von der Ursache gelten, von welcher sie hervorgebracht sind.

Das Christenthum hat — dieß wird als welthistorisches Factum niemand leugnen — ein neues religiöses Bewußtseyn in der Menschheit geschaffen, ein Bewußtseyn, welches wir am bezeichnendsten zusammenfassen können in dem Ausdruck: Erlösung. Der allgemeine Character der christlichen Welt, soweit sie eine wirklich christliche ist, besteht darin, daß sie sich als erlöste fühlt, weiß und bethätigt, daß sie durch die Erlösung in einen Lebenszustand übergegangen ist, welchen andre religiöse Gemeinschaften durch Lehre, Gesetz und Opfer, durch Cultushandlungen und religiöse Übungen zu erreichen nicht vermochten. Das Wesen der

Erlösung besteht einerseits in der Befreiung von dem Drucke der Sünde sowohl in Betreff der Wirkungen, die sie unmittelbar durch ihr Daseyn hervorbringt, als in Betreff der Folgen, die sie droht, andrerseits in der Herstellung eines der Sünde schlechthin entgegengesetzten Lebens, des Lebens der Gemeinschaft mit Gott und der auf das Höchste gerichteten, selbstverleugnenden Liebe, welches seiner Natur nach ein in sich befriedigtes und seliges ist. Die Gewißheit eines solchen Lebens, in dem die Macht der Sünde gründlich gebrochen und die beseligende Liebesgemeinschaft mit Gott erneuert und für immer festgestellt ist, wohnte von Anbeginn so entschieden in der christlichen Gemeinde, daß sie wesentlich dadurch zur christlichen geworden ist; diese Gewißheit findet sich überall, wo das Christenthum lebendig wirkt; sie lebt auch, sofern wir Christen sind, in uns, so daß wir davon eine unwidersprechliche Erfahrung haben und das geschichtlich Ferne zugleich ein innerlichst Nahes und Gegenwärtiges ist. Die Erlösung setzt einen Erlöser voraus, und wenn wir dem Strome der durch die Menschheit sich ergießenden erlösenden Kräfte nachgehen, so werden wir ja auch unverkennbar zur Quelle einer Persönlichkeit hinaufgeführt. Erlösen, insofern darunter die Entbindung von einem inneren Lebensdrucke und die Pflanzung eines neuen Lebensprincips verstanden wird, kann auch nur ein wirkliches Leben, die Gesammtthat eines solchen Lebens, in welchem sich das Göttliche nicht nur abspiegelt, sondern auf reelle hülfreiche Weise bethätigt, befreiend und schöpferisch mittheilt. Das Gesetz kann sittliche Forderungen und Drohungen aussprechen, das Opfer und der ganze Cultus kann vorübergehend das Schuldbewußtseyn beschwichtigen, die Lehre kann zur reineren Erkenntniß führen, aber das Leben umgestalten, ein neues Princip, eine frische Kraft des Lebens einpflanzen, das kann nur, was schöpferisch in die innersten Tiefen des Daseyns selbst eindringt und das ist eben nur das persönliche Leben in seiner eigenthümlichen inwohnenden Kraft. Wir fordern also, wenn es zur Erlösung kommen soll, ein erlösendes Leben,

eine erlösende Persönlichkeit. Diese Persönlichkeit aber werden wir, da durch sie die Sünde gebrochen und die volle Lebensgemeinschaft mit Gott hergestellt werden soll, und niemand geben kann, was er nicht selbst hat, nicht anders denken können, als so, daß in ihr die Sünde keine Macht hatte und die Gemeinschaft mit Gott vollständig verwirklicht war, daß dieselbe ein Leben durchführte, welches nicht nur dem göttlichen Willensgesetze entsprach, sondern auch der Ausdruck einer Liebe war, die sich, indem sie Sünde und Tod überwand, als eine vollständig göttliche, mit der göttlichen innerlichst zusammenfallende bewährte und so die Quelle eines frischen Geistes der Zuversicht, Freudigkeit und Hingabe an Gott, die reale Kraft eines neuen Lebens werden konnte. Diese Bedingungen finden wir nur in Christo erfüllt; in ihm aber sind sie wieder wesentlich geknüpft an die sündlose Heiligkeit, denn nur ein über die Sünde Erhabener und gegen alle Versuchungen derselben Siegreicher konnte und kann davon gründlich befreien, nur ein in der innigsten Lebensgemeinschaft mit Gott Stehender konnte und kann die Kraft dazu auch andern mittheilen. So gewiß also das Bewußtseyn der Erlösung in der christlichen Welt von Anbeginn bis auf uns vorhanden ist, so gewiß dieses Bewußtseyn sich als wahr bethätigt, und so gewiß diese Thatsache sich an die Persönlichkeit Jesu und nur an sie anknüpft, muß auch das Realität haben, ohne dessen Vorhandenseyn jenes Bewußtseyn und alles, was daraus hervorgeht, nicht hätte entstehen können; die sündlose Heiligkeit Jesu steht in demselben Maaße fest, in welchem das Factum seiner Erlöserwirksamkeit auf die christliche Welt feststeht: wer jene leugnen wollte, müßte auch diese leugnen und könnte sich das Phänomen des eigenthümlich christlichen Bewußtseyns entweder nicht erklären oder darin nur einen Traum erblicken.

Der Gedanke, daß schon die bloße Idee eines sündlos-heiligen Lebens, von der ersten Gemeinde vorstellungsmäßig gefaßt und in einem anschaulichen Bilde dargestellt, dieselben Wirkungen hätte hervorbringen können, wie die Wirklichkeit, ist in sich nich-

tig. Denn abgesehen davon, daß eine Idee nie die Lebenswahrheit ersetzt, daß die bloße Vorstellung der Erlösung nie gleich seyn kann der Person des Erlösers, so wenig als die Vorstellung der Freundschaft der Person eines Freundes, und daß der Glaube an die Sündlosigkeit Jesu nicht insofern gewirkt hat und noch wirkt, als er Glaube an eine Idee, sondern insofern er Glaube an eine Thatsache, an die Verwirklichung einer Idee ist, so kommen wir ja, wenn wir zur Quelle dieser Idee hinaufsteigen, doch immer wieder auf die Wirklichkeit, auf eine historische Erscheinung zurück, und es ist oben schon gezeigt, daß die Darstellung dieses Lebens nicht aus der Idee sündloser Heiligkeit, sondern diese Idee aus der Anschauung eines wahrhaftigen Lebens entsprungen ist. Auch würden die allgemeinen Aussprüche der biblischen Schriftsteller über die sittliche Vollkommenheit Jesu die mächtigen Wirkungen auf unser Gemüth nicht haben, wenn sie uns nicht zugleich den heilig reinen Sinn und Wandel Jesu im Einzelnen mit so ergreifender, unwiderstehlicher Wahrheit schilderten und geistig vergegenwärtigten. Dadurch drückt sich mit der vollen Gewalt der Anschaulichkeit unserm Geiste ein Leben ein, welches uns die höchste sittliche Idee erst zur rechten Klarheit bringt, welches in seiner einfach erhabenen Durchführung größer ist, als alles, was wir in uns finden, und eben dadurch uns über uns selbst erhebt.

An die Wirkungen auf das religiöse Bewußtseyn schließen sich unmittelbar — und dieß ist das Zweite — die Wirkungen auf das *sittliche Leben* an. Die Erzeugung eines neuen sittlichen Lebens liegt schon als wesentlicher Bestandtheil in der Erlösung, und muß daher zugleich mit dieser auf einen heiligen Erlöser zurückgeführt werden; aber wir können dasselbe auch in seiner Entwickelung und seinen Manifestationen besonders betrachten, und sind um so mehr veranlaßt dieß zu thun, da das, worauf es hier ankommt, nicht bloß dem Bereiche des Bewußtseyns angehört, sondern objectiv in Thatsachen hervortritt, und daher weniger in Frage gestellt werden kann. Auch hier müssen wir sagen: das

Christenthum hat ein Neues geschaffen, und dieses Neue hat die sittliche Vollendung, die heilige Reinheit des Stifters zur unentbehrlichen Voraussetzung, zum letzten reellen Grunde.

Daß von der Macht des Christenthums ein neues sittliches Leben ausgegangen ist, zeigt sich unwidersprechlich sowohl in einzelnen Erscheinungen, als im ganzen Zustande der Menschheit. Deuten wir dieß nur in den wesentlichsten Zügen an.

Es gibt zwei Grundtypen, in denen sich vorzugsweise von Anfang an die sittliche Macht und Wirkungsfähigkeit des Christenthums geoffenbart hat, der der plötzlichen Umwandlung und der der allmähligen Durchdringung. In der plötzlichen Umwandlung, die es hervorbringt, wird die Schöpferkraft des Christenthums anschaulicher, aber in den ruhig durchdringenden Wirkungen, die von ihr ausgehen, ist sie darum nicht geringer. Ein Vorbild der einen Art ist der Apostel Paulus, ein Vorbild der andern der Apostel Johannes. Wenn von irgend einem Menschen gesagt werden kann, daß sein ganzes Wesen ein unmittelbares Erzeugniß des Geistes Christi war, so ist es Paulus; er selbst drückt dieß auf's Prägnanteste in den Worten aus: ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir. Betrachten wir nun diesen Mann, wie er voll feuriger Thatkraft und doch voll kluger Besonnenheit in rastlosem Wirken für sittliche Zwecke begriffen ist, wie er männliche Kraft und Strenge mit zartester Milde paart, wie sein tiefes Gemüth von Liebe überquillt, ohne je weich und schwach zu werden, wie er sich in alles fügt, alles duldet, alles hofft, alles freudig entbehrt und sein Ich mit allen besonderen Interessen untergehen läßt, um für ein unsichtbares Gottesreich, für einen Gekreuzigten zu leben und das, was ihm selbst das höchste, das einzig wahre Gut war, zum Besitzthume der ganzen Menschheit zu machen, so werden wir nicht leugnen können, daß wir einen der größten, thatkräftigsten, innerlich erhabensten Menschen vor uns haben; denn wenn die Größe eines Menschen schon darin liegt, daß er einer für das Ganze bedeutsamen Idee lebt,

und diese Größe sich in dem Maaße steigert, als diese Idee selbst eine höhere und umfassendere und seine Hingabe an dieselbe eine aus der innersten Nothwendigkeit seines Wesens hervorgehende, vollständige und rückhaltlose ist, so werden wenige Männer oder es wird vielleicht keiner dem Apostel Paulus gleichzustellen seyn: er lebte einer Idee, er lebte ihr ganz und aus unwiderstehlichem Drange des Gemüthes, so daß er sprechen konnte: ich muß predigen und wehe mir, wenn ich nicht predigte — und diese Idee, der Gedanke eines heiligen, menschheitumfassenden, Zeit und Ewigkeit einigenden Gottesreiches ist die höchste, die in eines Menschen Seele gekommen ist; erwägen wir nun aber noch weiter, wie dieser Mann vorher war, wild, fanatisch, verfolgungssüchtig, engherzig pharisäisch, so werden wir sagen müssen: hier ist nicht nur eine Persönlichkeit, welche uns die höchste sittliche Bewunderung abnöthigt, sondern hier ist ein neues Geschöpf[1]); die sittliche Macht aber, welche das Alte in ihm bis auf den Grund austilgte, und das Neue entstehen ließ, muß, da ein gleiches Beispiel innerster Umwandlung und sittlicher Erhebung in der vorchristlichen Welt nicht nachzuweisen seyn wird, eine über das Maaß, welches sonst bis dahin vorgekommen war, hinausgehende, eine neue und

1) Man vergleiche die treffende antithetische Schilderung des alten und neuen Paulus bei Hug Einleit. 2ter Th. §. 87. 3te Aufl. S. 331: „Vorhin hastig und auffahrend, jetzt nur muthig und entschlossen; vorhin gewaltthätig, jetzt kraftvoll und unternehmend; einst unaufhaltsam widersetzlich gegen alles, was sich ihm in den Weg legte, jetzt nur beharrlich; einst verwildert und finster, jetzt nur ernsthaft; einst grausam, jetzt nur strenge; einst ein rauher Zelote, nunmehr gottesfürchtig; sonst unerweichlich, verschlossen für Mitgefühl und Erbarmung, nun selbst mit Thränen bekannt. Vorhin Niemandes Freund, nun Mitbruder der Menschen, wohlmeinend, theilnehmend, mitleidig; doch nie schwach, immer groß, mitten in Wehmuth und Kummer männlich und edel... So hat sein Gemüth nicht bloß eine andere Richtung erhalten, und seine immer aufgestürmte Erregbarkeit nur einen anderen Strebepunct; sondern dieses ungezähmte Vermögen wurde in allen Neigungen und Leidenschaften zu einem Ebenmaße gebracht, daß sich große Kräfte harmonisch zu einer neuen Gemüthsstimmung ordneten, aus deren Einheit der erhabene Character entspringt.“

eigenthümliche gewesen seyn. Dem Apostel Paulus, der uns die durch gewaltige Lebenserschütterung neuschaffende Macht des Christenthums veranschaulicht, steht als Gegenbild der Apostel Johannes zur Seite, in welchem sich die nämliche Kraft als eine ruhig und stetig eindringende, aber doch von der innersten Tiefe des Geistes aus umbildende bewährt, und wenn sich über Paulus die Gewalten des neuen Geistes wie in einem Gewitter entladen, so wirken sie auf Johannes wie die fruchtbringende Frühlingssonne. Den Apostel Paulus treibt das in ihm entzündete heilige Feuer mehr zum Wirken nach außen, in Johannes stellt sich die liebevolle Versenkung in das Göttliche, das tiefe innige Einswerden mit Christo und durch ihn mit Gott dar: aber in Beiden zeigt sich eine gleiche unbedingte Hingabe an das Höchste, und bei Beiden tritt vollkommen gleichmäßig der Fall ein, daß die ihr neues Leben bildenden Kräfte nicht von irgend einem einzelnen, untergeordneten Theile dessen, was wir Christenthum nennen, sondern von dem lebendigen Mittelpuncte desselben, der Person Christi, als der vollendeten Offenbarung des Göttlichen ausgehen. An diese Beiden reihen sich, übereinstimmend in der Grundgesinnung, aber in freier Mannichfaltigkeit die übrigen Apostel an und dann die größten christlichen Geister der Folgezeit: ein Origenes, Chrysostomus, Augustin und Anselm, ein Huß, Luther, Zwingli und Melanchthon, ein Pascal, Fenelon und Spener und so viele andre, oft wenig genannte, aber innerlich hohe und geheiligte Menschen, welche, entweder mehr dem paulinischen oder mehr dem johanneischen Typus angehörend, jeder in seiner Weise zeigte, was unter der Form der verschiedensten Individualitäten und Nationalitäten das Christenthum sittlich zu schaffen und zu bilden vermag.

Und wie im Einzelnen, so hat das Christenthum auch im Großen umgestaltend und erziehend gewirkt. Nicht nur hat es überall die Sitten gemildert, der Ehe und Familie erst die rechte Weihe gegeben, die Scheidewand zwischen Sclaven und Freien,

zwischen einzelnen Kasten, Stämmen und Völkern aufgehoben und den Grund zur schönsten Entwickelung der bürgerlichen Freiheit gelegt, sondern es hat, was die tiefere, für alle Folgezeit nicht wieder abzuleitende Quelle von diesem allem ist, zuerst die Idee der Humanität, die Anerkennung der Menschenwürde, die reelle Kraft einer ächten, von keiner Schranke eingeengten, Bruderliebe in die Menschheit eingeführt, indem es in dem Menschen nicht bloß ein Wesen gleicher Gattung, sondern ein Ebenbild Gottes erkennen lehrte und die wahre Menschenliebe, die in jedem den Bruder sieht, auf die wahre Gottesliebe gründete. So hat es einen zwar unsichtbaren, aber doch auf das Kräftigste sich bethätigenden Bund der Geister gestiftet, in welchem das Individuelle der Familie, der Freundschaft und des Vaterlandes nicht untergeht, sondern durch ein höheres Princip verklärt wird, das zugleich den Einzelnen über jede Schranke erhebt und ihn erst recht selbständig und frei macht. Ja das Christenthum ist in sittlicher Beziehung der Wendepunct einer neuen Weltgestaltung geworden, die Gränzscheide zwischen derjenigen Welt, da der Mensch im Ganzen und Großen einer reich und schön entwickelten Sinnlichkeit, einem heiteren, dichterischen Phantasieleben, überhaupt aber der Thätigkeit für irdische Verhältnisse hingegeben war, und derjenigen, da er nicht allein denkend in seine Brust griff, sondern, wie bisher noch nie, aus der Sichtbarkeit in das Gebiet des Geistes hinübertrat, dem Ewigen und Unendlichen, als seiner eigentlichen Heimath sich zuwendete, in allem dem, was das Geistige, Sittliche, Göttliche ausmacht, in der höheren Lebensordnung, die dem Sichtbaren zum Grunde liegt, das wahrhaft Wirkliche anerkennen und darin, als seinem eigentlichen Elemente, leben lernte [1]).

1) „Das Christenthum vertilgte, wie ein jüngster Tag, die ganze Sinnenwelt mit allen ihren Reizen, es drückte sie zu einem Grabeshügel, zu einer Himmelsstaffel zusammen und setzte eine neue Geisterwelt an seine Stelle . . . Alle Erdengegenwart wurde zu Himmelszukunft verflüchtigt. Was blieb dem Geiste nach diesem Einsturze der äußeren Welt noch übrig? — Die, worin sie einstürzte, die innere. Der Geist stieg in sich . . . es blühte das Reich

Alle diese, hier nur in einem Überblick angedeuteten, sittlichen Wirkungen des Christenthums gehen aber zuletzt von einem Quellpuncte aus, und dieser ist kein anderer, als die Persönlichkeit des Stifters, insofern er der vollendet Gute, das schöpferische Urbild sittlicher Vollkommenheit ist, insofern zuerst in höchster Energie in ihm selbst war, was sich nachher als das Beste und Eigenthümlichste in seiner Gemeinschaft entwickelte. Zwar ist, wie in andern Beziehungen, so auch in dieser, das Gewicht der Lehre Jesu nicht zu verkennen, denn in und mit ihr ist erst das Licht, das volle Verständniß des Christenthums gegeben, aber ihre ganze Bedeutung gewinnt die Lehre nur, insofern sie ein Ausdruck des Lebens ist, und in diesem ruht die eigentliche Kraft des Christenthums. Schon die Sittenlehre des Evangeliums ist ja gewiß von großem Einfluß gewesen: sie geht dem Inhalte nach über alles, was die heidnische Welt in dieser Beziehung darbietet, dem Princip und Geiste nach auch über die reinere Sittenlehre des jüdischen Prophetismus hinaus, sie ist von solcher Beschaffenheit, daß etwas Vollkommneres auf diesem Gebiete bis heute nicht hervorgebracht und auch jetzt noch in derselben das höchste Maaß des Guten gegeben ist; sie hat, indem sie zugleich allverständlich ist und überall den Bedürfnissen des menschlichen Geistes und Herzens entgegenkommt, unberechenbar viel gethan, um innerhalb der christlichen Welt das sittliche Bewußtseyn zu erleuchten und zu schärfen, um ein reines und sicheres Gewissen zu begründen. Aber zuerst müssen wir sagen: wie alle Lehre des Christenthums nur ein unmittelbarer oder abgeleiteter Ausdruck der in der Person Jesu gegebenen Offenbarung des Göttlichen ist und diese immer den Grund und Mittelpunct bildet, so stellt sich auch die Sittenlehre nur als ein Widerschein, als ein in Worte gefaßter Ausdruck von dem sittlichen Leben dar, welches in dem Stifter des Christenthums war, und muß daher immer auf jenes Leben, als den ei-

---

des Unendlichen über der Brandstätte der Endlichkeit auf.“ Jean Paul Vorschule der Ästhet. 1stes Bändchen. §. 23. S. 156.

gentlichen Grundgehalt, zurückgeführt werden, so daß sie in ihrer Reinheit und Vollkommenheit auch ihrerseits für dasselbe Zeugniß ablegt. Sodann aber, was die Hauptsache ist, war es offenbar vom Beginn des Christenthums bis heute nicht die Lehre, welche die tiefsten sittlichen Wirkungen hervorbrachte, sondern das, wovon diese Lehre nur der begleitende Ausdruck und Commentar war, die sittliche Lebenserscheinung und deren stetiger Mittelpunct die sittliche Persönlichkeit Jesu. Die Sittenlehre, deren einzelne Bestandtheile zum Theil nicht einmal neu waren, würde, für sich allein, erleuchtet und angeregt, aber nicht wahrhaft belebt haben: dazu gehörte, daß die Lehre That, der sittliche Geist Wirklichkeit wurde und das Wort vom entsprechenden Werke begleitet war. Nicht die Theorie, sondern das Leben ist lebenerzeugend [1]). Die That, der vollständigste Ausdruck des Geistes, ist die gewaltigste Predigt, und ruft fortwirkend in unendlicher Reihe neue Thaten hervor. Die eigentlich christlichen Charactere, und zwar in je tieferer, intensiverer Weise sie es sind, desto mehr, sind nicht durch die sittlichen Grundsätze des Evangeliums, sondern dadurch gebildet worden, daß sie das Leben Christi, wie es voll Geisteskraft in geschichtlicher Wirklichkeit vor ihnen stand, in sich aufnahmen, daß Christus, das persönlich gewordene Gute, in ihnen Gestalt gewann, und nur die in urbildlicher Reinheit angeschaute aber zugleich in ihrer vollen Realität anerkannte Lebenserscheinung Christi, als der Offenbarung des Göttlichen im Reinmenschlichen, ist der Mittelpunct, von dem die sittliche Erneuerung der Menschheit als dem letzten schöpferischen Grunde ausging. Hier sagen wir nun: Realität kommt aus Realität; die bloße Vorstellung schafft kein neues Leben; entweder müßt ihr leugnen, daß sich die

1) Über den unvergleichlichen Vorzug, den das Christenthum darin bewährt, daß es die Ideen als Thatsachen gibt, daß es, wie keine andre Religion, zugleich Idealismus und Realismus ist, siehe die Abhandlung des Holländers *Meyboom* de ideis et rebus in facto positis, in re christiana apte conjunctis. Groning. 1840, vornehmlich den zweiten Theil S. 55—173.

denkbar reinsten Kräfte sittlicher Neubildung in unerschöpflicher Fülle wirklich durch die Menschheit ergossen haben, und das wehrt euch die Geschichte, oder ihr müßt anerkennen, daß der, von dem diese Kräfte ausströmten, so beschaffen war, wie er es nicht anders seyn konnte, um gerade diese Wirkungen hervorzubringen. Leugnet ihr die sittliche Vollkommenheit Jesu, so bleibt die sittliche Macht des Christenthums unerklärt; es ist ein Erfolg einziger Art vorhanden ohne genügende Ursache, ein wirklich neues Leben aus einem bloßen Scheine des Lebens, die herrlichste Wahrheit aus einer Einbildung geboren; ja die Entstehung des Christenthums selbst in seinem sittlichen Wesen ist unbegreiflich und das ganze erhabene Gebäude ruht auf einem hohlen gespensterhaften Grunde.

Wir dürfen indeß hier einen nahe liegenden Einwand nicht übergehen. Wenn wir nämlich, könnte man sagen, die Sittlichkeit der christlichen Welt, auch der wirklich innerlich bekehrten, mit nüchternem Blicke betrachten, so ist nicht in Abrede zu stellen, daß sie, wie hoch man auch sonst ihren Werth anschlagen mag, auf allen Puncten noch eine in der Entwickelung begriffene, also beschränkte und ungenügende ist: um aber eine solche, immerhin unvollkommene Wirkung zu erklären, brauchen wir nicht eine absolut, sondern nur eine relativ vollkommene Ursache zu setzen. Hier hat es nun mit der Prämisse seine Richtigkeit, aber nicht mit der Folgerung. Es ist zwar unbestreitbar, daß, was in der Wirkung ist, auch in der Ursache gewesen seyn muß, nicht aber umgekehrt, daß, was in der Ursache ist, jederzeit in der Wirkung hervortreten muß, denn die Ursache kann in ihrer Wirkung gehemmt werden. Es frägt sich also, ob der Grund, daß auch in der christlichen Welt eine vollkommene Sittlichkeit nicht zu Stande kommt, in der Unzulänglichkeit der sittlich schöpferischen Macht des Christenthums liegt, oder in einer fremdartigen Potenz, welche der an sich zulänglichen Kraft hemmend in den Weg tritt. Und hier liegt es nun zu Tage, daß das Christenthum in dem Menschen schon etwas Hemmendes, die Sünde, vorfindet, welches nur

allmählig, und, insofern die Sünde mit der Sinnlichkeit zusammenhängt, in diesem Leben nur approximativ überwunden werden kann. Dagegen ist aber auch klar, nicht nur, daß das Christenthum wirklich unvergleichbar größere sittliche Wirkungen hervorgebracht hat, als jede Religion außer demselben, sondern auch, daß, wo diese Wirkungen dennoch mit Unvollkommenheit behaftet geblieben oder vom Bösen überwogen worden sind, das bestimmte Bewußtseyn mit gegeben ist, daß die Ursache hiervon nicht im Christenthum, oder näher in der Beschaffenheit der sittlichen Kraft Christi, sondern in dem Individuum selbst liegt. Jeder Christ, der sich Christo gegenüber mit Ernst betrachtet, wird unbedenklich gestehen, daß die ihm noch anhangende Sündhaftigkeit und Unvollkommenheit ihre Ursache nicht hat in einem Mangel der von Christo ausgehenden reinigenden und heiligenden Kraft, sondern in ihm, dem sündhaften, selber. In jener Kraft dagegen wird nichts nachzuweisen seyn, vermöge dessen sie an sich unzureichend wäre, in jedem, der sich ihrem Einfluß ganz hingäbe, gleichfalls Sündefreiheit und Heiligkeit hervorzubringen; sie ist auch nicht in ihrer Wirkung auf eine gewisse Beschaffenheit der Individualität und Nationalität, auf eine bestimmte Zeit und Bildungsstufe beschränkt, sondern sie erscheint als eine allgemein und überall zureichende, mithin als eine unbegränzte, unendliche; was aber unendlich wirkungskräftig ist, das muß auch in sich ungehemmt, in seinem eigensten Wesen rein und harmonisch seyn, und so können wir diese Kraft trotz der Erfahrung von der äußerlich verursachten Unvollkommenheit ihrer Wirkungen, doch nur als eine in sich vollkommene, wir müssen die Person Christi als eine heilige und sündefreie denken.

Aber auch ein Drittes, die vollkommenste Durchdringung des Religiösen und Sittlichen, ist erst mit dem Christenthum in die Menschheit gekommen; auch von dieser Seite werden wir auf die eigenthümliche Hoheit Jesu hingeführt; und zwar ist das, was uns hier in ihm entgegentritt, nicht bloß sittliche Voll-

kommenheit, sondern Heiligkeit. Alle gesunde, lebenskräftige Frömmigkeit bethätigt sich auch in der Sittlichkeit und alle tiefere Sittlichkeit wurzelt in der Frömmigkeit: jene, von dieser losgerissen, ist bloß in sich beharrendes Gefühl, thatlose Theorie oder äußerer Dienst; diese, ohne in jener ihre Kraft und Weihe zu finden, ist bloße Gesetzmäßigkeit, Gerechtigkeit, eine vielleicht strenge, ja möglicher Weise edle und großartige, aber kalte und von rechter Lebenswärme entblößte Tugend; Frömmigkeit und Sittlichkeit dagegen in innigster Wechselbeziehung und vollkommener Einheit ist das, was den Menschen vorzugsweise zum Bild der Gottheit stempelt, es ist Heiligkeit. Heiligkeit ist in Gott das absolute Wollen und Vollbringen des Guten, im Menschen das aus vollständiger Lebensgemeinschaft mit Gott entspringende, creatürlich bedingte Wollen und Wirken des Guten als des Gottgefälligen; sie ist im Bereiche des menschlichen Daseyns da, wo die Frömmigkeit, als reine Erkenntniß, lebendige Anschauung und innige Liebe des Göttlichen sich bethätigend, zugleich in das Innerste des Willens eindringt und denselben in seiner Grundrichtung und in allen seinen Actionen bestimmt, und hinwiederum die Sittlichkeit, indem sie sich nach außen als vollkommene Gesetzmäßigkeit bewährt, in ihrem tiefsten Grund aus dem Geiste freier Liebe, der Liebe nicht bloß des Guten um des Guten, sondern um Gottes als des höchsten Gutes willen entspringt; sie ist mit einem Worte da, wo der Mensch in und aus Gott lebt, wo alle Äußerungen seines eigenen Lebens zugleich Äußerungen des Lebens Gottes in ihm, Kundgebungen des ihn bewegenden und bestimmenden göttlichen Geistes sind, sie ist die Gottinnigkeit des Lebens in seinem Grunde und in allen seinen Äußerungen. Diese Heiligkeit und Gottinnigkeit nun — wo finden wir sie? Wo geht die Vorstellung von ihr auf? Wo bietet sie sich als etwas Wirkliches der Anschauung, dem Begriffe dar? Offenbar erst in und mit dem Christenthum, und näher erst in und mit der Person Christi. Die heidnische Welt ermangelt zwar keineswegs der Frömmigkeit überhaupt,

aber sie ermangelt derjenigen Frömmigkeit, welche die rechte Energie der Sittlichkeit in sich trägt, und zwar nothwendiger Weise, weil es dem Göttlichen selbst am ethischen Momente, am Character der Heiligkeit gebricht; nicht minder hat sie auch Sittlichkeit, aber eine solche, die im Ganzen im Bereiche der Gerechtigkeit und Pflichtmäßigkeit stehen bleibt, nicht aber, weil das Göttliche selbst noch nicht als die Liebe erkannt wird, aus der Gottesliebe ihre wahre Nahrungskraft und höchste Weihe empfängt; so daß, weil beide Seiten noch mangelhaft sind, es auch nicht zu einer vollkommenen Durchdringung derselben zur Heiligkeit kommen kann. Das Judenthum hat zwar den Begriff der Heiligkeit: es kennt einen heiligen Gott, es fordert einen Wandel nach dessen Vorbild und Willen, es gibt die sittlichen Gebote zugleich als Ausdruck des göttlichen Willens an den Menschen; aber einerseits ist der Begriff der Heiligkeit selbst noch ein mit äußerlichen Elementen behafteter, es geht ihm noch die volle Innerlichkeit und Freiheit ab; andererseits — und dieß ist die Hauptsache — kommt es nicht zur Verwirklichung: die Heiligkeit bleibt etwas Fernes, sie ist nur in Gott, an den Menschen tritt sie nur als Forderung, als Gesetz, welches gebieten, drohen und strafen, aber nicht beleben und begeistigen kann; und anders kann es auch nicht seyn, weil es auch hier noch an der vollen, das ganze Leben durchdringenden, Kraft der Gottesliebe fehlt, aus der allein die Heiligkeit geboren wird. Im Christenthum dagegen kommen beide Seiten zu ihrem vollen Rechte, sie werden in ihrer Einheit zusammengefaßt, und diese Einheit erscheint zugleich als etwas in der Wirklichkeit des Lebens sich Darstellendes: erst durch das Christenthum ist das Heilige im vollen Sinn und verwirklicht in die Menschheit eingetreten. Dieß ist aber nicht etwa nur dadurch geschehen, daß Gott in einem noch höheren Sinn, denn im Judenthum, als der Heilige und als die Liebe erkannt und erfahren wurde, sondern vor allem und wesentlich dadurch, daß ein Bild, eine vollständige Anschauung der Heiligkeit, eine Persönlichkeit von wirklich heiligem

Leben gegeben war, in welchem sich die göttliche Heiligkeit als unendliche Liebe abspiegelte und bethätigte, so daß sie dem Menschen nicht mehr bloß eine ferne, sondern eine anschaulich gegenwärtige war, so daß sie ihm nicht mehr bloß drohend gegenüberstand, sondern sich in einer Weise mittheilend und helfend erwies, vermöge deren sie an der Stelle der Furcht das reine Vertrauen der Liebe, den Glauben hervorrief. Erst an dieser Manifestation der Heiligkeit hat sich auch der Begriff derselben vollständig entwickelt, und nur mit dem Anschauen derselben konnte auch die Zuversicht und Kraft zu deren weiterer, wenn auch nur annähernder, Verwirklichung durch jeden Einzelnen in die Gemüther eintreten. In diesen Begriff der Heiligkeit aber ist — wie dieß denn auch im Bewußtseyn und in der Lehre der Apostel nicht fehlte — zugleich wesentlich die Bestimmung der Sündlosigkeit mit eingeschlossen, und wenn wir den Begriff überhaupt aus der wirklichen Lebensanschauung hervorgehen lassen, so muß das nämliche auch von dieser zu seiner Vollziehung unentbehrlichen Bestimmung gelten.

Dieser geschichtlichen Auffassung, wornach der Begriff sündloser Heiligkeit aus der wirklichen Anschauung eines heiligen Lebens entsprungen ist, stellt sich jedoch der Gedanke entgegen, daß vielmehr umgekehrt die Darstellung eines solchen Lebens, wie wir sie in den Evangelien finden, aus der, dem menschlichen Geiste an und für sich einwohnenden, Idee der Heiligkeit hervorgegangen sey. Hierin liegt nun schon, an sich betrachtet, etwas Verkehrtes und ein Widerspruch gegen die Analogie geistiger Entwickelung: denn überall ist Seyn und Leben das Primitive, Vorstellung und Begriff das Abgeleitete; es bleibt aber bei dieser Ansicht auch das ein Räthsel, wie es doch kam, daß die Idee sündloser Heiligkeit gerade auf diesem Puncte der Geschichte so klar und mit so entschiedener, wirksamer Energie hervortrat, während wir Ähnliches zu keiner andern Zeit und in derselben Zeit auf keinem andern Puncte finden. Dieser Umstand, der auf's Bestimmteste eine, nur von krankhaftem Skepticismus zu leugnende,

reale Grundlage erkennen läßt, ist noch genauer in Erwägung zu ziehen.

Allerdings liegt die Idee eines reinen, heiligen, dem göttlichen Willensgesetze vollständig entsprechenden Lebens an sich in unserm Geiste. Unser ganzes sittliches Leben ruht, ob wir uns dessen mehr oder minder klar bewußt sind, auf der Idee der Vollkommenheit, und alles, was wir als sittliche Wesen wollen oder thun, ist durch dieselbe bedingt. Es würde ein gründliches sittliches Streben für uns nicht möglich seyn, ohne die Gewißheit, daß ein Zustand der Gesinnung und des Handelns zu erreichen sey, in welchem die sittlichen Vorzüge, deren die menschliche Natur fähig ist, zu einem untrennbaren Ganzen vereinigt sind, das entgegenstrebende Böse ausgeschlossen, und eben damit eine volle innere Harmonie hergestellt ist. Dieser Zustand ist das einzig würdige, allgemeine Ziel menschlicher Entwickelung, und insofern uns das Streben nach demselben durch das sittliche Bewußtseyn geboten, in diesem sittlichen Bewußtseyn aber zugleich ein Ausdruck des göttlichen Willens an uns enthalten ist, können wir auch nicht anders, als die Erreichung jenes Zieles für den Zweck Gottes mit uns und eben deßhalb diese Erreichung für möglich zu halten. Die menschliche Natur kann von ihrem heiligen Urheber nicht zur Sünde und zum Verderben, sondern nur zum Entgegengesetzten, zur sittlichen Vollendung, zur reinen Ebenbildlichkeit Gottes und darin zur Seligkeit bestimmt seyn; ist sie dieß aber, so muß sie nothwendig auch auf diese Bestimmung angelegt, der Zweck Gottes mit ihr muß erreichbar seyn; und in der That ist auch das Vermögen, dieses Ziel zu erreichen, in der reinen, ungeschwächten Freiheitskraft enthalten, in und mit welcher die Möglichkeit gegeben ist, sich sündefrei zu entwickeln. So ist allerdings die Idee der Heiligkeit, der sittlichen Vollendung und Harmonie eine dem menschlichen Geist einwohnende, die sich zugleich, insofern wir uns als freie Wesen erkennen, als das höchste sittliche Postulat in uns geltend macht. Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig: spricht

der Herr; und dieses Wort ist nicht bloß ein äußerliches, positives, sondern es tönt in unserm Geiste wieder und erhält in unserm Innersten seine volle Bestätigung. Aber zwischen diese Anforderung und ihre Verwirklichung ist die Sünde getreten. In die Sünde, die wir hier zunächst nur als Factum betrachten, finden wir, wie das allgemeine Bewußtseyn unwidersprechlich bezeugt, das ganze Geschlecht verstrickt. Durch die Sünde wird zwar die sittliche Natur des Menschen nicht aufgehoben, aber alterirt; es wird das sittliche Bewußtseyn nicht ausgetilgt, aber verdunkelt und in seiner Entwickelung gehemmt. So bildet sich ein Zustand, in welchem der Mensch von dem, was er seyn sollte, zwar eine Ahnung hat, aber kein vollständiges und klares Bild, in welchem er ein Verlangen empfindet, das, was ihm als das Wahre und seiner Würdige vorschwebt, zu verwirklichen, aber sich zugleich durch innere Ohnmacht gehemmt sieht, das Ziel zu erreichen. In diesem Zustande wird weder die Idee der Heiligkeit rein und klar in der Seele hervortreten, noch auch die Zuversicht Wurzel fassen können, diese Heiligkeit, wenn ihr Begriff dem Geiste vorgehalten würde, wirklich zu erreichen; die Sündlosigkeit wird entweder gar nicht bestimmt gedacht werden, oder falls sie annäherungsweise gedacht wird, als etwas schlechthin Unmögliches, vielleicht nur in weiter Ferne zu Verwirklichendes erscheinen. Nur, wenn die Fessel der Sünde wirklich gebrochen, ein reines und heiliges Leben thatsächlich gelebt und dadurch die volle Lebensgemeinschaft mit Gott hergestellt ist, geht dem in der Sünde befangenen Menschen einerseits der reine und strenge Begriff der Heiligkeit, andererseits das Vertrauen wieder auf, diese Heiligkeit auch in sich selbst durch Heiligung verwirklicht zu sehen. So wenigstens finden wir es in der Geschichte [1]): die heidnische und jüdische Welt hat entweder die Idee sündefreier Heiligkeit gar nicht, oder sie hat dieselbe nur annäherungsweise, nur als Ahnung, zu-

1) Vergl. *Meyboom* Commentatio de ideis et rebus in facto positis, in re christiana apte conjunctis, S. 141 ff.

gleich aber erscheint ihr dieselbe als etwas Unerreichbares, Unwirkliches, höchstens in der Zukunft zu Realisirendes; erst das Christenthum hat sowohl den klaren Begriff, als den festen Glauben an die Wirklichkeit, erst die christliche Welt zeigt auch thatsächlich die Wirkungen, die aus diesem Glauben allein entspringen konnten, aus ihm aber auch nothwendig entspringen mußten.

Daß das gesammte Heidenthum die Idee reiner Heiligkeit nicht haben konnte, lag, wie wir oben gesehen, wesentlich schon in dem des durchgreifenden sittlichen Geistes nicht nur ermangelnden, sondern auch mit unsittlichen Elementen versetzten Polytheismus: denn wo die göttlichen Urbilder nicht rein gehalten werden, da kann auch im Bereiche des menschlichen Lebens der Gedanke einer fleckenlosen, nach allen Beziehungen vollendeten Tugend nicht vorhanden seyn. Indeß hatte die heidnische Welt auch ein über die Gränzen der Volksreligion hinausgehendes Denken in poetischer und philosophischer Form, und auf diesem Gebiete finden wir allerdings ein hohes sittliches Bewußtseyn ausgedrückt. Die Tragiker, insbesondre Sophokles, geben uns Bilder einer ebenso erhabenen, als frommen und liebenswürdigen Tugend, und diejenigen Philosophen, deren System von einem sittlichen Geiste getragen ist, nähern sich auch dem Begriffe der Vollendung des sittlichen Lebens im Geiste der Heiligkeit, wie es denn kaum möglich war, über ethische Gegenstände ernst und gründlich zu philosophiren, ohne an diesen Begriff wenigstens anzustreifen. Namentlich ist in dieser Beziehung Plato merkwürdig. Plato entwirft im zweiten Buche seines Werkes vom Staat ein Bild des Gerechten, welches, indem es die vollendete Gerechtigkeit als eine nothwendigerweise leidende Tugend darstellt, jeden sinnigen Betrachter an die höchste leidende Tugend, die wir kennen, erinnern muß, und unter den Ahnungen des Christlichen, die wir bei diesem großen, prophetischen Geiste finden, eine der bedeutsamsten ist [1]). Dem Ungerech-

1) Schleiermacher Platons Werke, 3ten Theiles 1ster Bd. Anmerkungen S. 535.

testen nämlich, der aber, um seine Ungerechtigkeit durchzusetzen, den Schein der Gerechtigkeit hat, wird der Gerechteste gegenüber gestellt, der schlichte und biedere Mann, der nicht gut scheinen will, sondern seyn, und der deßhalb, damit die Gerechtigkeit und die Liebe zu ihr ganz rein herauskomme, auch nicht einmal den Schein derselben haben darf; dieser Gerechte selbst wird dann so geschildert [1]: „Ohne irgend Unrecht zu thun, habe er den größten Schein der Ungerechtigkeit, damit er uns ganz bewährt sey in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, sondern uns unverändert bleibe auch bis zum Tode, indem er sein Leben lang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist;" für seine Zukunft aber erhält der Gerechte die Weissagung, „daß er wird gefesselt, gegeißelt, gefoltert, geblendet, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, auch noch aufgeknüpft werden." In diesem Bilde ist nun allerdings eine hohe und reine, und was besonders merkwürdig ist, eine scheinlose und leidenvolle Tugend, eine Tugend in Knechtsgestalt vorgehalten. Aber vom christlichen Standpunct aus ist es doch immer zweierlei, was wir dabei vermissen: erstlich hält sich dieser Begriff der Tugend immer rein innerhalb des Gesetzlichen und Sittlichen, von jener innigen Beziehung zur Frömmigkeit aber, wodurch die Tugend sich zur Heiligkeit erhebt, ist nicht die Rede; zweitens aber — und dieß ist die Hauptsache — bleibt es hier beim bloßen Gedankenbild, die Gewißheit dagegen, daß diese nach allen Beziehungen vollendete Tugend auch in der That menschlich verwirklicht worden sey, finden wir nicht. Ja merkwürdigerweise spricht es ein Mann, der schon die ganze Entwickelung der antiken Welt überblicken konnte, Cicero, ausdrücklich aus, „daß er wenigstens einen vollendeten Weisen noch nicht gefunden habe, sondern daß es nur durch die Lehren der Philosophen

---

1) *Platonis* de Republ. L. II. P. III. Vol. 1. p. 65 u. 66 der bekker'schen Ausg. — Bei Schleiermacher a. a. O. S. 128 u. 129. Vergl. über die Stelle Baur Apollonius von Tyana u. Christus S. 163—166.

auseinandergesetzt wurde, wie ein solcher beschaffen seyn würde, wenn überhaupt je einer zu erwarten stünde[1])." Cicero hatte sittliche und geschichtliche Bildung genug, um ein solches Urtheil aussprechen zu können, und wir dürfen wohl in seinem Ausspruche den Ausdruck des gebildeten Bewußtseyns der alten Welt überhaupt anerkennen. In der That wäre auch im Bereiche des Heidenthums eine Persönlichkeit, an die sich der Glaube sittlicher Fehllosigkeit hätte anknüpfen können, nicht zu finden. Am ersten wäre dieß in Beziehung auf den Weisesten der Griechen, auf Sokrates, zu erwarten; aber, wiewohl wir jene herrlichen Schilderungen dieses großen Mannes von zwei verehrenden Schülern besitzen, dennoch hat keiner von ihnen und überhaupt auch sonst niemand die Behauptung ausgesprochen, daß er von sittlichen Mängeln frei und nach allen Beziehungen vollkommen gewesen sey[2]). Es herrschte vielmehr, genau genommen, in der heidni=

1) In der bekannten Stelle im 2ten Buche der Tusculanen, wo er von der Besiegung des Schmerzes handelt und fordert, daß die pars inferior, das molle, demissum, humile im Menschen durch die domina omnium et regina ratio beherrscht werden solle. Hier sagt er II, 22: In quo vero erit perfecta sapientia — *quem adhuc nos quidem vidimus neminem:* sed philosophorum sententiis, qualis futurus sit, *si modo aliquando fuerit*, exponitur — is igitur, sive ea ratio, quae erit in eo perfecta et absoluta, sic illi parti imperabit inferiori, ut justus parens probis filiis. Zwar ist hier nur von einer Seite der Sittlichkeit, der Überwindung des Schmerzes die Rede, aber wenn schon in dieser einen Beziehung, worin gerade das Alterthum, namentlich das heroische Römerthum Großes geleistet hatte, Cicero an der Erscheinung eines vollendeten Weisen zweifelte, wie vielmehr, wenn es sich um die Verwirklichung einer ganz reinen Tugend überhaupt handelte!

2) Die einzige mir bekannte Stelle, die man in Erinnerung bringen könnte, wäre etwa in Xenophons Memorabilien Lib. I. Cap. 1. §. 11: Οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν, οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. Allein aus der ganzen Tendenz dieser Vertheidigungsschrift und namentlich aus dem unmittelbar Vorhergehenden ergibt sich, daß hier mehr von der Legalität, besonders insofern sie aus öffentlichen Handlungen und Reden erkannt wird, die Rede ist, als von der Sittlichkeit im höchsten Sinne des Wortes. Aber auch angenommen, daß die Worte im umfassendsten sittlichen Sinne zu nehmen seyen, so fehlt hier die Hauptsache, das

schen Welt die Überzeugung, daß eine solche sittliche Vollkommenheit und Fehllosigkeit dem Menschen unmöglich sey. Dieß drückt sich auf's Bestimmteste in den Worten eines andern sittlich hochgebildeten Mannes aus, der hierin auch als ein würdiger Sprecher des heidnischen Alterthums betrachtet werden kann, in einer bedeutsamen Äußerung Epiktets; bei ihm zeigt sich zwar schon die Idee der sittlichen Fehlerlosigkeit bestimmt ausgebildet; aber auf die Frage: ist es möglich, fehlerlos zu seyn? antwortet er ohne Bedenken: „Nein, es ist unmöglich; nur das ist möglich, stets nach dem

Selbstzeugniß des Sokrates. Dieß ist aber unentbehrlich, weil nur er sich selbst durchschaute. Man wird aber dem Sokrates schwerlich Unrecht thun, wenn man voraussetzt, daß er das große Wort des Erlösers: wer kann mich der Sünde zeihen? nicht würde auf sich angewendet haben. Schon, daß ihn das Dämonion zunächst nur von gewissen Dingen abmahnte, die er nicht thun sollte, während Christus alles positiv aus dem reinsten Gottesbewußtseyn, aus dem ihn treibenden göttlichen Geiste heraus thut und wirkt, begründet in sittlich-religiöser Beziehung einen wesentlichen Unterschied zwischen ihm und dem Erlöser. — Das Bild eines vollendeten Weisen nicht bloß als Idee, sondern als Wirklichkeit ist allerdings auch in der Sphäre des heidnischen Lebens dargestellt von Philostratus im Leben des Apollonius von Tyana, aber hier schon mit offenbarer Beziehung auf das Christenthum und als ein in den Pythagoreismus und Platonismus übersetztes Nachbild Christi. Dieß ist auf eine vortreffliche Weise nachgewiesen in der geistvollen Schrift von Baur: Apollonius von Tyana und Christus oder das Verhältniß des Pythagoreismus zum Christenthum. Tübingen 1832, wo unter andern S. 162. das Resultat der Untersuchung, insoweit es uns hier berührt, folgenderweise ausgesprochen ist. „An die Stelle dessen, welchen das Christenthum als den wahrhaft erschienenen Welterlöser vor Augen stellt, tritt hier nur ein durch Lehre und Beispiel wirkender Weiser, aber auch dieser ist, was der Hauptgesichtspunct seyn muß, keine lebendige Gestalt, sondern nur ein der selbständigen Realität und der Wirklichkeit des Daseyns ermangelndes Bild, nur der schwache schattenähnliche Reflex eines lebensvollen Originals, ohne welches jenem Bilde sogar der schöpferische Gedanke, der es hervorrief, fehlen zu müssen scheint. Ist in Christus Göttliches und Menschliches, Urbildliches und Historisches zur vollkommensten Einheit des Wesens vereinigt, so steht dagegen, was in Apollonius Wahrheit und Wirklichkeit hat, tief unter der Idee, welcher es nachgebildet werden soll, und was in ihm dieser Idee sich anzunähern versucht, hat sich alsbald von dem Boden der Wirklichkeit, auf welchem es als lebenskräftiges Princip wirken soll, losgerissen."

Nichtfehlen zu streben [1])." So finden wir es in Betreff der Frage, die uns hier beschäftigt, auf den geistigen Höhepuncten der heidnischen Welt [2]).

---

1) Die Worte Epiktets IV, 12, 19. ed. Schweigh. sind: Τί οὖν; δυνατὸν ἀναμάρτητον εἶναι ἤδη; Ἀμήχανον· ἀλλ' ἐκεῖνο δυνατὸν, πρὸς τὸ μὴ ἁμαρτάνειν τετάσθαι διηνεκῶς. Es könnte hier auch ein Epigramm bei Demosthenes de Corona p. 322. angewendet werden, welches den Vorzug, alles recht zu machen, nur den Göttern zuschreibt:

Μηδὲν ἁμαρτεῖν ἐστι θεῶν καὶ πάντα κατορθοῦν
Ἐν βιοτῇ, μοῖραν δ' οὔ τι φυγεῖν ἔπορεν.

2) Da der Begriff und das ihn bezeichnende Wort sich bedingen, so wird es nicht unpassend seyn, hier auch über die Ausdrücke ἀναμαρτησία und ἀναμάρτητος Einiges zu sagen. Sie zeigen sich allerdings schon sehr frühe in der Sprache des classischen Alterthums, aber anfänglich meist nur in äußerlichen Beziehungen, und auch später, da sie auf das Sittliche angewendet werden, ohne die Fülle der sittlichen Vollkommenheit auszudrücken, die das christliche Denken hineingelegt hat. Bei Herodot kommt ἀναμάρτητος V, 39. von einer Frau vor, die sich nicht gegen ihren Mann verfehlt hat, und I, 55. von einer Stadt, die sich nichts hat zu Schulden kommen lassen. Bei Xenophon und Plato ist ἀναμάρτητος theils ein solcher, der nicht irren oder fehlen kann, theils einer, der sich wirklich nicht verfehlt, aber beides nicht im strengen sittlichen Sinn, sondern in äußeren Lebensgeschäften. In der ersten Bedeutung sagt Plato de Republ. Lib. I. Πότερον δὲ ἀναμάρτητοί εἰσιν οἱ ἄρχοντες, ἢ οἷοί τε καὶ ἁμαρτάνειν; in der andern Bedeutung Xenophon: Ὁρῶ γὰρ τῶν ἀνθρώπων οὐδένα ἀναμάρτητον διατελοῦντα. Longin gebraucht das Wort ἀναμάρτητος in demselben Sinne wie καθαρός und ἀσφαλής, um das Reine, Classische des Stils zu bezeichnen de Sublim. XXXII, 8. und macht in dieser Beziehung einen Unterschied zwischen dem bloß Fehlerfreien und dem Genialen de Sublim. XXXIII, 2. Bei Diogenes Laertius (VII, 122.) und Epiktet findet es sich am bestimmtesten in sittlicher Bedeutung. Bei dem Letzteren liest man eine Reihe Stellen, wo er das Wort anwendet, z. B. I. 4, 11: ἐν ὁρμαῖς καὶ ἀφορμαῖς ἀναμάρτητος. IV. 8, 6: ἡ τοῦ φιλοσόφου πρόληψις καὶ ἐπαγγελία, ἀναμάρτητον εἶναι, und besonders die merkwürdige Stelle IV. 12, 19., wo Epiktet die Unmöglichkeit behauptet, daß der Mensch fehlerlos sey. In denselben Bedeutungen, doch seltener, kommt auch ἀναμαρτησία vor. Vergl. Stephan. Thesaur. Ling. Gr. Vol. II. p. 1920. ed. Lond. Das lateinische Wort Impeccabilis hat Aul. Gellius Lib. XVII. c. 19. und Impeccantia hat sich Hieronymus zu bilden erlaubt. Du Cange gibt in beiden Glossarien nichts über die Worte. — Als technischer Ausdruck zur Bezeichnung vollende-

Mit mehr Wahrscheinlichkeit, als im Heidenthum, könnten wir in den monotheistischen Religionen das Vorhandenseyn der Idee sündefreier Heiligkeit voraussetzen. In diesen Religionen tritt schon an sich vermöge der Einheit und Geistigkeit Gottes auch der Begriff der Heiligkeit bestimmter hervor. Das Judenthum enthält auch wenigstens in prophetischer Andeutung [1]) die

---

ter fehlerfreier Sittlichkeit, sündloser Heiligkeit ist ἀναμαρτησία vorzugsweise in der christlichen Sprache ausgebildet. Unter den Kirchenvätern gebraucht zuerst Clemens von Alexandrien das Wort in der Bedeutung: Nachlassen, Entfernung von der Sünde, Stromat. Lib. II. p. 371. Lib. IV. p. 482., wiewohl ἀναμάρτητος bei Clemens auch in der engeren Bedeutung von unsündlich (μόνος ἀναμάρτητος αὐτὸς ὁ λόγος) gefunden wird. Paedag. III, 12. Dann aber wird es bei späteren Kirchenlehrern in der Regel von der absoluten Freiheit von Sünde, von reiner, heiliger Sündlosigkeit angewendet, und in diesem Sinne nur Gott und Christo beigelegt. Die Kirchenväter schreiben nur der Gottheit sündlose Heiligkeit zu (Isidor. Pelus. Epist. Lib. I. 435. τὸ ἀναμάρτητον μόνου ἐστὶ θεοῦ) und Christo nur, insofern er göttlicher Natur theilhaftig war. Sie betrachten mithin die Sündlosigkeit als eine Eigenschaft nicht sowohl der menschlichen, als vielmehr der göttlichen Natur des Erlösers. Auch sie machen den Gedanken häufig geltend, daß, ohne ἀναμάρτητος zu seyn, Jesus nicht hätte der Erlöser der Menschheit seyn können, z. B. Chrysostomus in der 38sten Homil. zum 1sten Brief a. d. Corinth.: τὸν ὑπὲρ ἁμαρτωλῶν ἀποθνήσκοντα, αὐτὸν ἀναμάρτητον δεῖ εἶναι· ἐπεὶ εἰ καὶ αὐτὸς ἁμαρτάνει, πῶς ὑπὲρ ἄλλων ἁμαρτωλῶν ἀποθανεῖται; εἰ δὲ ὑπὲρ ἁμαρτιῶν ἄλλων ἀπέθανεν, ἀναμάρτητος ὢν ἀπέθανεν. Auf die menschliche Natur, aber nur hypothetisch, wendet Basilius den Ausdruck an in der Homilie, ὅτι οὐκ ἔστιν αἴτιος τῶν κακῶν ὁ θεός — Opp. ed. Garnier t. II. p. 79, wo es heißt: ὁ μεμφόμενος τὸν ποιητὴν ὡς μὴ φυσικῶς κατασκευάσαντα ἡμᾶς ἀναμαρτήτους οὐδὲν ἕτερον ἢ τὴν ἄλογον φύσιν τῆς λογικῆς προτιμᾷ καὶ τὴν ἀκίνητον καὶ ἀνόρμητον τῆς προαιρετικῆς καὶ ἐμπράκτου. Mehrere Beweisstellen für das Gesagte liefert *Suiceri* Thesaur. Eccles. T. I. p. 287. 288.

1) Jesai. 53, 9. S. über diese Stelle oben S. 36. Leugnet man indeß hierbei: erstlich, daß die Stelle eine messianische sey; zweitens, daß sie eine Hindeutung auf die Idee der Sündlosigkeit enthalte, oder daß dieses Prädicat schon an sich im Begriffe des Messias lag, so steht dann die Idee der Sündlosigkeit im neuen Testamente nur um so einziger da, und das, was wir beweisen wollen, daß sie sich auf dem neutestamentlichen Boden an eine Thatsache anknüpfe, wird nur um so mehr bewiesen.

Hoffnung, daß der Messias ein reiner und sündloser Diener Jehovah's seyn werde. Aber keine der beiden monotheistischen Gesetzesreligionen, weder die auf das Christenthum vorbereitende mosaische, noch die dem Christenthum theilweise nachgebildete, aber von ihm abgefallene muhammedanische gibt eine Entwickelung der Idee sündloser Heiligkeit, und noch weniger enthält eine oder die andere den Glauben an die Verwirklichung dieser Idee in einem menschlichen Leben. Vor allem müßten wir dieß doch bei den Begründern der Religionen selbst erwarten; aber Moses und Muhammed konnten nicht auf Sündlosigkeit Anspruch machen, sie selbst erhoben sich nicht einmal zu diesem Gedanken, und wurden auch von den Bekennern ihres Glaubens nicht als Sündefreie verehrt[1]). In Be-

1) Für Moses ist der Vorzug der Sündlosigkeit nie in Anspruch genommen worden. Es bedurfte auch, um dieß unstatthaft zu finden, nur der Erinnerung an den Mord des Egypters 2 Mos. 2, 12. und an die Spuren, welche diese That im Gemüthe des Moses zurückließ. V. 14. Von Muhammed kann noch weit weniger die Rede seyn. Was diesen Religionsstifter angeht, so ist das Wesentliche, was hierher gehört, schon nachgewiesen in den Beiträgen zu einer Theologie des Korans von Diaconus Oettinger in der Tübinger Zeitschrift für Theologie Jahrg. 1831, 3tes Heft. S. 62 und 63. Hier heißt es, nachdem erwähnt ist, wie der Koran auch Christo nirgends Unsündlichkeit beilege: „Der Begriff der Unsündlichkeit, übergetragen auf eine menschliche Persönlichkeit, scheint überhaupt dem Koran völlig fremd zu seyn. Zwar könnte man dagegen die Stelle 12, 53. anführen, wo Joseph sagt: Ich will mich nicht von Schuld frei sprechen, denn jede Seele ist geneigt zum Bösen außer der, deren sich Gott erbarmt. Allein dieser Ausdruck will offenbar nur so viel aussagen: Jeder Mensch kann sich verfehlen und in eine Sünde hinein gerathen, wenn nicht Gottes Barmherzigkeit (warnend oder stärkend) sich seiner annimmt; damit ist aber noch keineswegs gesagt, daß einer völlig sündlos werden könne. Überhaupt faßt der Koran die Sünde mehr als äußerliche, denn als innerliche Handlung auf; und selbst in dem prophetischen Berufe an und für sich ist noch keine völlige Freiheit von Sünden, nicht einmal von äußerlichen, auffallenden eingeschlossen; obgleich Muhammed, wenn sein Gewissen oder auch die Menschen ihm über seine Sünden Vorwürfe machten, eifrig bemüht ist, dieselben durch vorgegebene göttliche Offenbarungen zu entkräften." Noch Bestimmteres findet sich in Gerocks Christologie des Koran, Hamb. 1839. S. 100 u. 101. Hier wird gezeigt, wie

treff Muhammeds hat sogar der Koran es kein Hehl, daß er sich manche Fehler und Übereilungen habe zu Schulden kommen lassen; er selbst läßt von Allah aus die Erinnerung an sich ergehen, um Vergebung der Sünden zu bitten, und die Tradition der Seinigen hat nicht wenige Gebete aufbewahrt, in denen er dieser Erinnerung nachkommt [1]). Bei Beiden aber, dem Stifter des Islam und dem Gesetzgeber des alten Bundes, würde auch dem Prädicate der Sündlosigkeit nicht nur das Leben widersprochen haben, sondern selbst der Character ihrer religiösen Institute und ihrer ganzen religionsgründenden Wirksamkeit. Beide, wiewohl auch hier in der Art verschieden, waren Staatsgründer und Heerführer, und schon dadurch zu sehr an den Gebrauch der Gewalt gewiesen, als daß sie jene Reinheit des Sinnes und Handelns hätten bewahren können, die nur dem möglich ist, der, vollkommen auf dem religiösen Gebiete sich haltend, gegen jede Gewalt, auch die ungerechteste, nur geistige Waffen, den Schild der Unschuld und das Schwert der Liebe gebraucht. Aber Beider Lehre und Anstalt ist auch nur Gesetz, und die vollendete Heiligkeit gehört einem höheren Standpunct an, als dem des Gesetzes; sie ist nicht bloß Gesetzmäßigkeit und Rechtschaffenheit, sondern freie, schöpferische, aus reiner Gottesliebe hervorquellende, Liebe des Guten; sie übt das Gute nicht, weil sie soll, sondern weil der Geist sie dazu dringet; sie findet gerade bei dem statt, welchem kein Gesetz mehr ge-

---

Jesus im Koran zwar als sittliches Vorbild dargestellt wird, aber nothwendig ohne das Prädicat der Unsündlichkeit, weil Muhammed größer als er ist und von diesem an vielen Orten Fehler und Übereilungen zugestanden werden. Sur. 48, V. 1 u. 2. redet Gott Muhammed an: „Wir haben dir einen entscheidenden Sieg geschenkt, auf daß Allah dir deine Sünden vergebe, die vorhergegangenen und die nachfolgenden.“ Sur. 40, V. 57 liest man die Erinnerung an Muhammed: „Bitte um Vergebung deiner Sünde.“ Ebenso S. 80, V. 1 ff. S. 4, V. 104. Auch hat die Tradition viele Gebete Muhammeds aufbewahrt, worin er Gott um Vergebung seiner Sünden anfleht.

1) S. Gerock a. a. O. S. 101, Anmerkung.

geben ist[1]), dem die sittliche Forderung nicht als ein Äußerliches gegenüber steht, weil er das Höchste aus innerer Neigung oder aus der Nothwendigkeit seines Wesens von selbst vollbringt.

Nehmen wir nun, wie uns die Sache geschichtlich vorliegt, auf der einen Seite einen Plato, der uns den Gerechten groß und rein schildert, aber als allgemeines Gedankenbild ohne Beziehung auf Wirklichkeit; einen Cicero, der die Realisirung vollkommener practischer Weisheit höchlichst in Frage stellt; einen Epiktet, der schon bestimmter die Vorstellung des Fehllosseyns hat, aber zugleich mit der Überzeugung von der Unmöglichkeit der Verwirklichung; nehmen wir auf dieser Seite zugleich den Stifter des alten Bundes, der eine vollendete, makellose Gerechtigkeit weder für sich in Anspruch nahm, noch auch im Besitze derselben von den Seinigen gedacht wurde, den größten Propheten der vorchristlichen Zeit, der zwar eine Ahnung hatte von der Wirklichkeit heiliger Reinheit, aber doch so, daß sie erst in dem vollkommenen Knechte Gottes eintreten sollte, und den Stifter des Islam, der sich selbst seiner sittlichen Mängel bewußt ist und in diesem Sinne sogar in der Tradition seiner Gläubigen lebt; und dagegen auf der andern Seite die schlichten, unphilosophischen, zum Theil so phantasielosen Apostel, bei denen nicht nur zuerst die Idee sündloser Heiligkeit in bestimmtester Klarheit auftritt, sondern auch der Glaube an deren Verwirklichung in der Person Jesu zu Welt und Tod überwindender Gewißheit wird, und von denen zugleich eine Schilderung des reinen und heiligen Lebens Jesu gegeben ist, die auch in andern dieselbe Gewißheit hervorrief und bis heute noch als ein Bild des Vollkommensten betrachtet werden muß, was wir auf dem religiös-sittlichen Gebiete kennen: was werden wir aus dieser Thatsache schließen? Etwa dieß, daß die Apostel, wie der platonische Gott, auf die Ideen hinschauend, die Welt bildete, so auf die Idee der Vollkommenheit und Heiligkeit, auf die

1) 1 Timoth. 1, 9.

Idee der Menschheit hinblickend, das Bild Jesu entwarfen und die Züge seines Lebens ausführten, das heißt, auf eine Idee hinblickten, die in solcher Klarheit gar nicht vorhanden war, und eine Dichtung hervorbrachten, an welche, als eine Wirklichkeit, sie zugleich dergestalt glaubten, daß sie dafür lebten und starben? Nein, wir werden vielmehr einfacher, historischer, richtiger so schließen: daß ihnen eine Idee, welche in den größten Denkern und Dichtern des Alterthums entweder noch nicht zum Bewußtseyn gekommen oder nur in der Ahnung aufgedämmert war, nur an der Anschauung eines wirklichen Lebens aufgehen konnte, und daß, während bis dahin fehllos und rein zu seyn für unmöglich galt, der felsenfeste Glaube an die Wirklichkeit eines sündlosen heiligen Lebens in ihnen erst erzeugt wurde durch die überwältigende Erfahrung von diesem Leben selbst. Und so bleiben wir dabei: es ist nicht anders denkbar, als daß der, welcher in seinen Zeitgenossen und durch diese in der christlichen Welt die unerschütterliche und das ganze Leben umgestaltende Überzeugung von einer durchaus reinen und heiligen Tugend erweckte, auch in der That ein Reiner und Heiliger, und in dieser seiner Heiligkeit Unvergleichlicher war.

---

So legt also — wenn wir das Bisherige überblicken — schon das, was uns in der evangelischen Geschichte von dem Verhalten der verschiedenartigsten Menschen gegen Jesus erzählt wird, es legt der Haß der Feinde, das Betragen der Gleichgültigen, das Bekenntniß des Verräthers, die unauslöschliche Liebe und Verehrung der Freunde ein, wenn auch nur mittelbares, Zeugniß für die sittliche Größe Jesu ab; dieses Zeugniß findet seine bestimmtere Grundlage in dem sittlichen Gesammt-Eindruck, den Jesus auf seine Umgebungen machte und wird hier, indem sich dieser Eindruck zugleich in einem reichen, individuellen, in sich wahren Lebensbilde ausdrückt, zur Bürgschaft nicht nur für ein sittlich-erhabenes, sondern für ein vollkommen reines, göttlich-heiliges

Leben, und diese durch die mächtige, unwiderstehliche Wirkung auf andre gegebene Bürgschaft erhält dann ihre volle Stärke durch das, was Jesus selbst über sein sittliches Wesen aussagt, durch klare Äußerungen seines sittlich-religiösen Selbstbewußtseyns, in dem sich eine Lauterkeit, Sicherheit und Hoheit des sittlichen Seyns und eine damit zusammenhängende Gewißheit der vollen ungetrübten Einheit mit Gott ausspricht, wie wir es sonst nirgends finden und nur aus dem wirklichen Vorhandenseyn eines innerlichst heiligen Lebens ableiten können. Aber auch dieß, der Lebenseindruck, den Jesus gemacht und der Ausdruck, den er seinem eigenen Bewußtseyn innerer Reinheit gegeben, steht wieder nicht isolirt, sondern ist getragen und bewährt durch weltgeschichtliche Wirkungen, die von ihm ausgegangen sind, Wirkungen auf das religiöse und sittliche Leben der Menschheit im Ganzen und Einzelnen, wie sie sich nur erklären lassen unter der Voraussetzung der heiligen Reinheit seiner Person, denn nur unter dieser Voraussetzung konnte er bringen, was er gebracht hat, das sichere Bewußtseyn des Erlöstseyns von der Sünde, die gründlichste Erneuerung des sittlichen Lebens, und eine Einpflanzung des Heiligen in die Menschheit, welche ihre Wurzel hatte in der Gewißheit, daß das Heilige auch wirklich als vollkommene Liebe und Gemeinschaft mit Gott in die Menschheit eingetreten sey; während, wenn wir jene Voraussetzung aufgeben, das Herrlichste, was wir in der Menschengeschichte besitzen, der eigentliche Lichtpunct derselben, vollständige Offenbarung Gottes und darin begründete Erlösung, für uns vernichtet ist.

In diesen Zeugnissen und Thatsachen haben wir, was wir vernünftiger Weise für die Überzeugung der sündlosen Reinheit fordern können. Sinnliche, mathematische, logisch unwidersprechliche Gewißheit kann auf diesem Gebiete nicht erreicht werden, und auch das, was von Christo vorliegt, hat, wie ursprünglich, so auch heute noch, seine Kraft nur, insofern der Sinn dafür em-

pfänglich, insofern das Gemüth fähig ist, sittlich ergriffen und religiös erregt zu werden, insofern eine Geneigtheit da ist, an die Realität des Höchsten zu glauben. Da also hier, wie in der Aneignung aller übersinnlichen Wahrheiten ein Moment des Glaubens ist, so ist auch der Zweifel nicht ausgeschlossen. Es erheben sich daher, trotz aller Bürgschaften, Einwürfe gegen den Glauben an die sündlose Reinheit Jesu, und diese Einwürfe sind nun näher zu untersuchen.

---

# Dritter Abschnitt.

## Einwürfe.

Es sind Einwürfe verschiedener Art, und nicht unbedeutende, gegen die Sündlosigkeit Jesu erhoben worden, sey es um dieselbe nur als zweifelhaft darzustellen, sey es um sie entschieden zu verneinen. Viele neuere Theologen haben sich skeptisch in Beziehung auf diesen Punct verhalten; aber nirgends, so viel mir bekannt, ist das für und wider vollständig durchgeführt. Wir wollen versuchen, den Gegenstand auf umfassendere Weise zu behandeln.

Die Einwendungen gründen sich entweder auf das von Jesu Überlieferte: man glaubt sich genöthigt, in den geschichtlich vorliegenden Geisteszuständen, Reden und Handlungen Jesu etwas Fehlerhaftes anzuerkennen; oder sie entspringen aus der allgemeinen Beschaffenheit der menschlichen Natur, die Jesus an sich hatte: man glaubt, leugnen zu müssen, daß Sündefreiheit überhaupt im menschlichen Leben möglich sey; sie sind also entweder historischer oder philosophischer Art. Der einfachste Gang wird der seyn, daß wir vom Besonderen zum Allgemeinen, vom Leichteren zum Schwierigeren fortschreiten. Ein leiserer Zweifel, der den Character nicht unmittelbar antastet, ist es noch, wenn man bei Jesu an die Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen erinnert; schwieriger vereinbar mit Sündlosigkeit ist schon der innere Reiz zum Bösen in der Versuchung; der stärkste und schlagendste Gegenbeweis gegen alles Bisherige aber wäre eine wirklich unsittliche That. Könnten wir indeß auch alles in diesen Kate-

gorien Vorgebrachte beseitigen, so würde es doch fruchtlos seyn, wenn reine Tugend im menschlichen Daseyn überhaupt unmöglich wäre, wenn die religiöse und sittliche Idee ihre Verwirklichung nur im Ganzen der menschlichen Gattung, nie aber in einem Einzelwesen finden könnte; dieß wird also die letzte Schwierigkeit seyn, die wir zu lösen haben. Die Einwürfe von beiderlei Art greifen auch in einander ein, und wir müssen bei den historischen zum Theil schon die allgemeinen berücksichtigen. Eine vollständige Lösung der historischen ergibt sich allerdings nur aus der Ganzheit des Lebens Jesu, wo jeder besonderen Erscheinung ihre richtige Stelle angewiesen wird. Allein in der Darstellung des Lebens Jesu pflegt dann wieder der für uns wichtige Gesichtspunct nicht so vollständig berücksichtigt zu werden. Es wird also hier auch das Einzelne besprochen werden können, wenn wir es nur nicht vereinzelt, sondern aus einer innerlich vorhandenen Totalanschauung der Erscheinung Christi betrachten und würdigen.

Der erste und allgemeinste unter den *historischen Einwürfen* ist der: Es hat nachweisbar im Leben Jesu eine *Entwickelung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen* statt gefunden, ein solches Fortschreiten aber hebt den Begriff absoluter Vollkommenheit auf. Dieser Einwurf erscheint wieder in doppelter Gestalt. Er bezieht sich entweder auf das Allgemeinmenschliche in Jesu oder auf das Messianische, auf die Geistesbildung Jesu überhaupt oder auf den Plan und die Durchführung seines Werkes.

Unleugbar spricht die Schrift von einem *Zunehmen der Weisheit bei Jesu*, also von einem Wachsthum, einem Fortschreiten seiner Geistesbildung und nicht minder von einem *Vollendetwerden seines sittlichen Wesens*. Wenn dieß auch nicht in einzelnen Stellen[1]) bestimmt gesagt wäre, so würde es

---

1) Für das geistige Zunehmen Jesu haben wir die klassischen Worte: προέκοπτε σοφίᾳ. Luc. 2, 52; für sein sittliches Vollendetwerden mehrere Stellen des Hebräerbriefs, namentlich Hebr. 2, 10—18. und 5, 7—9.

schon daraus hervorgehen, daß die ganze Lebenserscheinung Jesu im apostolischen Sinn als eine vollständig menschliche aufgefaßt wird. Wenn aber Jesus geistiger Weise fortschritt und sittlich vollendet wurde, sagt man, so folgt daraus ein mangelhafter Anfang seiner Bildung und dieß schließt ursprüngliche und gleichmäßige Vollkommenheit aus.

Darauf ist zu entgegnen. Allerdings eine Allmählichkeit der Entwickelung Jesu muß, wenn er ein menschliches Leben lebte, festgehalten werden. Aber das Wachsen und Zunehmen setzt an sich keineswegs einen Übergang vom Mangelhaften zum Besseren, einen inneren Gegensatz der Sünde oder eine Überwindung des damit zusammenhängenden religiösen und sittlichen Irrthums voraus, sondern nur eine Entfaltung in der Zeit; es kann dabei auch eine vollkommen normale Entwickelung in durchaus naturgemäßen Zuständen statt finden, das freie und ungehemmte Hervortreten einer frischen, durch ihre eigene Fülle sich genügenden Kraft[1]. Nur das liegt im Begriff des Wachsens, daß das Wachsende endlich sey, denn das Absolute entwickelt sich nicht in zeitlicher Weise; etwas Endliches mußte natürlich Christus auch haben, wenn er

---

Vergl. *Scholten* Oratio de vitando in Jesu Christi historia Docetismo, S. 15—19. de Wette Wesen des christl. Glaubens §. 53. S. 269.

1) Nicht im Begriff der Entwickelung an sich liegt es, daß dieselbe durch Gegensätze und Kämpfe hindurchgehe „und jeder Fortschritt zugleich die allgemeine Hemmung durch das Böse zu überwinden, irgend ein störendes Element derselben außer Wirksamkeit zu setzen habe," sondern dieß gilt von der Entwickelung des Einzelnen und der Menschheit nur dann, wenn das Böse eine Macht gewonnen, also in einem, sittlich genommen, naturwidrigen Zustande, es gilt, insofern alle sündhaft sind, nur von der „gegenwärtigen Gestalt" der menschlichen Entwickelung. „Aber nur eine sklavische Abhängigkeit von einer beschränkten Empirie, deren Induktionen schon auf das Naturgebiet nicht mehr passen, kann diese Gestalt für das Wesen der Entwickelung überhaupt ausgeben. Das wäre vielmehr die rechte Entwickelung, die auf keiner Stufe etwas verlöre von dem wirklichen Gehalt der bisherigen, weil sie eben nichts zu verlieren brauchte, weil auf keinem Puncte etwas Störendes, der Bestimmung des sich entwickelnden Wesens Widerstreitendes vorkäme." J. Müller Lehre von der Sünde, I, 55—60.

Mensch seyn sollte; aber endlich zu seyn und als Mensch sich zu entwickeln ist kein Fehler, denn es ist von Gott geordnet; es kann in völlig reiner Art geschehen, indem die vorhandene geistige und sittliche Kraft nur allseitiger, mit immer höherem Bewußtseyn und mit immer vollendeterer Herrschaft sich ausbreitet, indem das, was der Potenz nach vorhanden ist, zur Wirklichkeit und That, das Seyn zum vollen Bewußtseyn wird. Mit diesem Gedanken gerathen wir auch keineswegs an die Gränze des Magischen oder Doketischen, vielmehr wird dadurch gerade eine Wiederherstellung der menschlichen Natur in ihre Integrität, eine reine und heilige Natürlichkeit ausgedrückt. Denn in der Natur, wo sie nicht durch innere oder äußere Hemmung gestört wird, liegt gerade eine ganz gesetzmäßige fehllose Entwickelung. Die Natur in ihrer göttlichen Ursprünglichkeit ist eben das Reine. Es soll nichts Widernatürliches in die geistige Bildung Jesu gebracht werden, so daß er als Kind schon überreif gewesen wäre, als Knabe schon die Wahrheitserkenntniß, den sittlichen Ernst und die Tiefe des Mannes besessen hätte [1]). Dieß wäre nicht ein gotteswürdiges Wunder, sondern abentheuerliche Unnatur [2]). Jesus erfüllte nur in jedem

---

1) Solche Abentheuerlichkeiten, von denen die gesunde evangelische Darstellung nichts weiß, kommen bekanntlich in den Apokryphen vor. S. meine Schrift: Historisch oder Mythisch? Im 4ten Abschn. bes. S. 216 u. 225 ff.

2) „Wollte man, sagt Schleiermacher im 2ten Theil der Glaubenslehre S. 178. der 1sten Ausgabe, die allmählige Entwickelung des Erlösers leugnen, so müßte man entweder annehmen, daß die ganze Kindheit desselben nur ein Schein gewesen und er z. B. schon in seinem ersten Lebensjahre die ganze Sprache inne gehabt; oder man müßte auf die cerinthische Lösung zurückkommen und dasjenige, worin Christus allen Menschen gleich war, von dem Urbildlichen in ihm trennen.“ Und Olshausen im bibl. Commentar Th. 1. S. 134: „Nur das ist die Idee des Messias in seiner menschlichen Entwickelung, daß er jede Lebensstufe rein und ungetrübt durch Sünde darstellt, aber so, daß er nie den Character der Lebensstufe selbst vernichtet, was durch die Vorstellung geschehen würde, daß das Kind Jesus die vollkommene σοφία besaß . . . Jesus war ganz Kind, ganz Jüngling, ganz Mann und heiligte so alle Stufen der Entwickelung der Menschheit, nie aber trat in ihm etwas Ungehöriges heraus, so daß im kindlichen Alter Äußerungen einer reifern Lebens-

Stadium des Daseyns das Maaß der geistigen Ausbildung und des sittlichen Lebens, dessen die menschliche Natur, ohne in sich selbst zerstört zu werden, auf diesem Puncte fähig und empfänglich ist; er war das, was der Mensch auf jeder Lebensstufe seyn kann, ganz. Wie ein vollkommener Mann, so war er auch ein vollkommener Knabe und Jüngling, gewiß nicht fremd der Vorstellungs- und Anschauungsweise der Kindheit und Jugend, dem Kinderglauben und dem Jugendschwung, aber auch dieses in gotterfüllter Reinheit und heiliger Schönheit. Er ging auf, wie eine durch nichts gehemmte herrliche Blume, von der wir auch nicht verlangen, daß sie als Keim Knospe, als Knospe auch ausgebreitete Blüte, sondern nur, daß sie in jedem Entwickelungsmoment vollkommen das sey, was sie darin seyn soll. Ebenso wenig soll das Individuelle, Nationale in der Bildung Jesu und die Einwirkung äußerer Bedingungen auf dieselbe schlechthin geleugnet werden. So wenig es einen Baum an sich, sondern immer nur eine auf einem bestimmten Boden wachsende Eiche, Buche u. dergl. gibt, ebenso wenig gibt es einen Menschen an sich, sondern immer nur ein bestimmtes Individuum, welches einer Nation und Zeit angehört; aber wie die Eiche als solche ein vollkommener, ganz naturgemäß entwickelter Baum seyn kann, so kann auch ein Individuum in seiner Individualität die menschliche Natur, an welcher es Theil nimmt, rein und vollständig darstellen, und sich in dieser Weise ungestört entwickeln. Die Annahme einer so vollendeten Entfaltung hat aber nicht nur nichts Widersprechendes, sondern eine innere Nothwendigkeit, wenn uns das, was Jesus nachher wirklich war, erklärlich werden und nicht ohne Zusammenhang mit seinem früheren Leben dastehen soll.

---

stufe sich kund gaben." Womit zu vergl. S. 138. Inwiefern in den älteren Programmen von J. Mich. Lange de profectibus Christi adolescentis ex Luc. II, 52. Alt. 1699. von Gust. Sommelius de Jesu puero proficiente, Lund. 1774. und in einem jenaer Programme von 1714 in Ternii Sylloge p. 474 — 484. — auch die oben berührte Frage besprochen und gelöst ist, kann ich nicht angeben, da mir dieselben nicht zur Hand sind.

In einer bestimmteren, tiefer eingreifenden Weise ist der Vorwurf eines Fortschreitens vom Unvollkommenen zum Vollkommenen neuerdings in Beziehung auf den messianischen Plan [1]) Jesu ausgesprochen worden. Nicht gleich bei seinem ersten Auftreten — so hat man die Sache aufgefaßt — erkannte Jesus seinen Lebenszweck in voller Größe und Reinheit, sondern erst im Verfolg nach einer inneren und äußeren Katastrophe; allerdings war die Bildung der Menschheit zur Gemeinschaft durch religiöse Liebe von Anfang an die Grundlage des Planes Jesu, aber zuerst mit beigemischter politischer Tendenz, so daß er hoffte, unter Gottes Segen durch Erhöhung Israels einen sichtbaren Gottesstaat zu gründen, in den allmählig alle Völker hineingezogen werden sollten; später erst, als dieser Gedanke an dem Sinn der Nation und ihrer Lenker scheiterte und sich eben dadurch auch als innerlich verwerflich darstellte, erhob sich die Seele Jesu nicht ohne Kampf und Sieg zur Idee eines geistigen Gottesreiches, und so ging vermöge einer inneren Fortbewegung und Vervollkommnung in Jesu selbst aus dem jüdischen Messias der religiöse Weltheiland hervor.

---

1) Man hat sich in der neueren Zeit so an den Ausdruck Plan Jesu gewöhnt, daß es paradox scheinen kann, denselben unpassend zu finden, und doch ist er durchaus nicht angemessen. Das Entwerfen eines Planes bezeichnet viel zu sehr eine individuelle und subjective Geistesproduction und das stets planmäßige Handeln entspringt viel zu sehr aus einer einseitigen Herrschaft der Reflexion, als daß wir beides Jesu zuschreiben dürften. Was Jesus thun und gründen sollte, war ihm von Gott und der Geschichte vorgezeichnet, wurde von ihm nur erkannt, nicht ersonnen; und wenngleich er nicht planlos handelte, sondern durch und durch von der höchsten Idee beherrscht war, so stellt ihn doch die Annahme eines überall plan- und absichtvollen Handelns im gewöhnlichen Sinn auf eine tiefere Stufe, als auf welcher Er, der Geist- und Gotterfüllte, wirklich stand. Die älteren Ausdrücke Amt und Werk Christi sind viel sachgemäßer, als der moderne Ausdruck Plan. Will man das Wort Plan, als einmal gangbares, doch gebrauchen, so bezeichnet es nur, wie es Hase Leben Jesu §. 40. S. 69. der 3ten Aufl. richtig bestimmt, „die subjective Auffassung des Amtes, dazu ihn Gott bestellt hat, ohne die Nebenbedeutung des Willkürlichen, bloß durch Reflexion Ersonnenen.“

Diese Ansicht, früher schon von einigen Gelehrten angedeutet, ist in neuerer Zeit vollständig und scharfsinnig durchgeführt worden [1]); der ausgezeichnetste Repräsentant derselben hat sie zwar

1) Nach dem Vorgange v. Ammons, de Wette's, welcher letztere jedoch die angedeutete Hypothese später (vergl. jetzt dessen Wesen des christl. Glaubens §. 52. S. 266—69) verwarf, und einiger Anderer (s. Hase Leben Jesu §. 41. der 3ten Aufl.) hatte zuletzt Hase in der ersten Auflage seines Lebens Jesu, Leipz. 1829. §. 38. 39. 68. 84. den Gedanken eines zwiefachen, anfänglich theokratischen, dann erst rein religiösen Planes Jesu ausführlich dargelegt. Gegen seine Entwickelung traten auf: Heubner in der 2ten Beilage zu der von ihm besorgten 5ten Ausg. von Reinhards Plan Jesu, Wittenb. 1830. S. 394—407. Lücke in zwei Programmen v. 1831: Examinatur, quae speciosius nuper commendata est, sententia de mutato per eventa, adeoque sensim emendato Christi consilio. J. C. Osiander über die neueren Bearbeitungen des Lebens Jesu von Paulus und Hase in der Tübinger Zeitschrift für Theologie 1831. Heft 1. S. 145—148. Auch war meine Polemik in der 2ten Auflage dieser Schrift speciell gegen Hase gerichtet. Diesem Widerspruch, besonders dem am meisten motivirten von Lücke hat Hase theils in seinen theolog. Streitschriften, Leipz. 1834. S. 61—102, theils in der 2ten Aufl. seines Lebens Jesu, Leipz. 1835. §. 47—50. S. 82—91. mit edler Wahrheitsliebe volle Gerechtigkeit widerfahren lassen; er hat, so viel seine Überzeugung zuließ, von den Gegnern angenommen, und die entgegengesetzten Ansichten in folgendem Resultate §. 50. zu einigen gesucht: „Abgesehen von einzelnen politischen Institutionen, die ihrer Natur nach vergänglich sind, war Jesu Plan eine sittliche Reformation und ein geistiges Reich: aber das göttliche Gesetz, das er geltend machte, war allerdings bestimmt, im Laufe der Zeiten die Welt zu überwinden, oder vielmehr als höchstes Weltgesetz zu durchdringen, und der König der Wahrheit auch ein König der Welt zu werden." Von seiner früheren Auffassung hat Hase nur dieß Eine festgehalten: „Jesus hat irgend einmal die theokratische Messiashoffnung erwägen und überwinden müssen, da der Messiasglaube nur in dieser Gestalt an ihn gelangen konnte: aber es ist nicht zu erweisen, daß dieses nicht vor der That durch die klare Besonnenheit seines Geistes, sondern erst in Mitten seines Werkes durch schwere Erfahrungen geschehen sey." Ebenso 3te Aufl. §. 43. S. 75. Allerdings die theokratische und selbst die von den Zeitgenossen sehr äußerlich und weltlich ausgebildete Messiasidee mußte sich auch Jesu darbieten und er mußte sie, indem er die höhere vollständig auffaßte, auch verwerfen, wovon wir in der Versuchungsgeschichte (aber hier freilich in Beziehung auf die sehr verweltlichte Messiasidee) eine symbolische Darstellung finden; aber dieß alles konnte bei Christo ohne Irrthum und wesentliche Umgestaltung der Überzeugung geschehen, denn einmal lag auch, wie dieß schon Osiander und mit ihm Hase

im Wesentlichen zurückgenommen, aber da sie einmal ein geschichtliches Bestehen hat und auch immer wieder ihre Vertheidiger finden kann, so mag ohne polemische Beziehung auf eine Person immer noch so viel darüber gesagt werden, als für unsern Zweck erforderlich ist. Die bezeichnete Auffassung des Planes Jesu würde, wenn sie begründet wäre, allerdings von bedeutenden Folgen seyn, sie würde das Bild Jesu, welches die Christenheit bisher in den Evangelien gefunden und in ihrem Glauben bewahrt hat, die Idee eines vollendet weisen und heiligen Erlösers, der eben durch diese geistige Hoheit im Stande ist, auch uns von Irrthum und Sünde frei zu machen, zerstören. Denn, so aufgefaßt, ist Jesus nicht vollkommen weise, ja nicht einmal in hohem Grade einsichtsvoll; er ringt sich nicht nur überhaupt vom Irrthum zur richtigeren Erkenntniß durch [1]), sondern auch von einem solchen Irrthum, vor dem er sich bewahren konnte, wenn er den bürgerlich-sittlichen Gesammtzustand seines Volkes vor dem Beginn seiner Thätigkeit

Streitschr. S. 101. bemerken, in der Idee der Theokratie eine großartige Wahrheit, und dann konnte ja auch der theokratische Messiasbegriff an den Geist Jesu kommen, ohne daß derselbe für ihn etwas Irrthumerzeugendes enthielt, denn nicht das ist schon ein Irrthum, was die Außenwelt von beschränkter und unrichtiger Vorstellung an uns bringt (Hase Streitschr. S. 74 u. 75.), sondern was wir uns daraus selbständig aneignen und als Überzeugung festhalten. Die religiöse Messiasidee konnte sich bei Jesu klar ausbilden, ohne daß ihm die theokratische vorher zur eigenen Überzeugung geworden wäre.

1) So Hase früher in der 1sten Aufl. §. 68. S. 87, wobei aber bemerkt ist: „Der Irrthum gehöre nur der Intelligenz, nicht der Gesinnung an, so daß der Character Jesu dadurch nicht herabgezogen wird, vielmehr durch die erhabene Kraft, womit er den Irrthum überwand, nur um so größer erscheint.“ Dagegen jetzt in der 2ten Aufl. §. 49. S. 89. und ebenso in der 3ten §. 42. S. 74: „Ein aus Irrthümern zur Wahrheit emporstrebender Held ist allerdings anziehender, aber nicht besser als ein Mann, der immer klar und gerade seine Bahn gegangen ist. Trübte jener Irrthum aber auch nicht die sittliche Herrlichkeit Jesu: so ist doch schwer zu denken, daß die Klarheit und Erhabenheit seines Wesens, jenes Unfehlbare und Göttliche, das wir in seinen Reden hören (z. B. Joh. 14, 6.), unverletzt blieb, wenn er selbst erst aus solchen Irrthümern und inneren Kämpfen sich zur Idee seines Lebens emporrang.“

gründlich erwog; auch hat er nicht den ganzen Umfang seines Planes durchdacht, denn was er, in den Besitz der höchsten theokratischen Gewalt gelangt, der bestehenden Römerherrschaft gegenüber gethan haben würde, bleibt eine unaufgelöste, aber nicht geringe Schwierigkeit. Jesus besitzt ferner nicht jene hohe, sichere, unabhängige Geisteskraft, die der sittliche Befreier der Menschheit haben mußte; nicht geraden, festen Schrittes, wie es dem Muthigen und Weisen geziemt, geht er durch Schwierigkeiten und Hemmungen hindurch, sondern niedergeschlagen aber auch belehrt durch die ungünstige Wendung der Dinge, kommt er erst dadurch zur wahren Besinnung, und, statt nun den höheren Gedanken auch mit erhöhter Freudigkeit und Begeisterung zu ergreifen, kann er selbst wehmüthig werden bei dem Rückblick auf die zertrümmerten Hoffnungen und erbangen vor der Zukunft, die ihm statt des Throns ein Kreuz zeigt [1]). Ein solcher Jesus beherrscht nicht die Umstände, sondern die Umstände beherrschen ihn; er setzt sich nicht mit bewußter Klarheit selbst sein Ziel, sondern es entwickelt sich ihm erst aus den Verhältnissen; er ist nicht ein Herr, sondern ein Geschöpf der Zeit. Schwerlich könnte diesen Christus, wenn er historisch wäre, die christliche Kirche als Licht und Heiland der Welt verehren; er würde den Forderungen, die wir nun einmal an den Erlöser der Menschheit machen müssen, nicht genügen. Theuer würde uns also diese Einsicht in den Plan Jesu zu stehen kommen, wenn sie sicheren Grund hätte. Aber glücklicher Weise hat sie diesen nicht.

Im Wesentlichen stützt sich die Meinung von einem ursprünglich theokratischen Plane Jesu darauf, daß er sich den Messiascharacter zueignet, in diesen aber schon bei den Propheten und noch mehr bei den Zeitgenossen Jesu politische Elemente eingeschlossen

---

1) Hase in der 1sten Aufl. §. 84. S. 113. Dagegen in der 2ten §. 49. S. 88. und in der 3ten §. 42. S. 74: „Jesus kam mit froher Botschaft, und mußte im Schmerze scheiden von einem Volke, das sein Heil verworfen hatte, auch wenn er nie einen unmittelbar politischen Zweck gehabt hatte."

waren. Wollte Jesus nicht auch politische Hoffnungen wecken, so durfte er sich nicht für den Messias erklären. Allein diese Folgerung läßt sich nur ziehen, wenn wir manche Äußerungen Jesu isolirt nehmen und nicht die Gesammtheit seiner Aussprüche und seiner Lebensentwickelung im Auge behalten. Jesus benutzte die Messiasidee als eine für seine Wirksamkeit durchaus nothwendige, er wendete sie auf sich an als eine in ihren Grundbestandtheilen wahre und ewige, aber er verklärte sie auch als eine bisher noch unvollendete, indem er mit Entfernung der politischen Elemente nur das Geistig-Wesentliche derselben aufnahm. Diese Herausbildung des Wesentlichen in der Messiasidee brauchte aber Jesus nicht sogleich bei seinem Auftreten anzukündigen; er konnte es nicht einmal, denn er wäre von seinen Umgebungen nicht verstanden worden. Vielmehr war der richtige Gang dieser: den höheren Messiasgedanken zuerst im Leben zu verwirklichen, und dann auf die That erst die Erklärung folgen zu lassen, in welchem Sinn er der Messias seyn wolle. Dabei sagten es aber doch auch von Anfang schon die mannichfaltigsten Erklärungen Jesu, daß er nur einen innerlichen Bund der Frömmigkeit und Liebe, eine auf geistige Erlösung gegründete Einigung der Menschheit stiften wollte. Von seinem Reiche sprechen ist bei Christus so viel, als von seinem Plane sprechen. Daß aber das Reich Christi ein himmlisches, ewiges, nur von innen heraus sich verwirklichendes seyn sollte, darüber läßt er uns in keinem Momente seines Lebens zweifelhaft, das kündigen schon die Seligsprechungen der Bergpredigt an, die unleugbar unter die frühesten öffentlichen Äußerungen Jesu gehören. Damit harmonirt auch die ganze in großartiger Einheit durchgeführte Haltung seines Lebens, besonders wie es uns in der Darstellung seines Vertrautesten, des Johannes[1]), entgegentritt.

---

1) Hase Leben Jesu 2te Aufl. §. 49. S. 88. u. 3te §. 42. S. 73 u. 74: „Ein urkundlicher Beweis für einen bloß geistigen Messias ist das ganze Evangelium Johannis. Zwar könnte man sagen, Johannes habe überall die nationale Hülle abgestreift, so auch die erste nationale Gestaltung

Der Begründer einer neuen bürgerlichen Ordnung, die nur durch Umkehr der bestehenden herbeizuführen war, hätte ganz anders handeln müssen, und der Geist, die Kraft Jesu, so wie der damalige Zustand der Nation hätten ihm dazu reiche Mittel dargeboten und außerordentliche Erfolge verbürgt; es wäre nicht bei flüchtigen, von Jesu selbst verschmähten Volksbewegungen [1]) geblieben, sondern gewiß zu sehr entscheidenden Ereignissen gekommen. Aber dem allem ist Jesus so fremd, daß seine Thatlosigkeit unerklärbar wäre, wenn es mit dem vorausgesetzten Plane seine Richtigkeit hätte. Ein solcher Plan macht das Handeln Jesu geradezu wieder planlos; denn es ist auch nicht eine Maaßregel im Leben Jesu nachweisbar, die entschieden als Vorbereitung auf einen politischen Zweck betrachtet werden könnte. Der ganze Character seines Wirkens ist nur begreiflich, wenn er von Anfang an eine innerliche Umgestaltung vor Augen hatte, und eben so der Character seiner Reden; oder wo wäre nur eine einzige Äußerung, die bestimmt eine äußere Theokratie ankündigte? Die Stelle Matth. 19, 27 – 29, die noch dazu aller Wahrscheinlichkeit nach in die späteste Lebenszeit Jesu gehört, verliert jeden Schein theokratischer Beziehung und erhält ihre allein angemessene Deutung als bildliche Darstellung künftiger Herrlichkeit, wenn wir andere Stellen gehörig berücksichtigen, wo Jesus jede ehrgeizige Absicht der Seinen auf's strengste zurückweist, seinen Getreuen vielmehr die schwersten, leidenvollsten Kämpfe voraussagt und nur die die-

---

des Planes Jesu. Allein in der Art, wie Johannes den Herrn betrachtet, scheint moralisch unmöglich, daß er ihn gedacht habe als erst durchgedrungen vom Irrthume zur Wahrheit. Hier also ein Zeugniß, daß selbst der Vertraute Jesu, und der jeder weltlichen Hoffnung fern stand, von einem anfangs politischen Inhalte des Planes Jesu nichts wußte. Finden sich in den andern Evangelien Spuren des theokratischen Messias, so findet sich doch nirgend eine politische Zurüstung, und der so oft wiederkehrende Ausspruch Jesu, daß er nichts für sich selber suche, ist kaum vereinbar mit der Erwartung eines nationalen Thrones."

1) Joh. 6, 15.

nende Liebe als das Siegel der Hoheit im Reiche Gottes bezeichnet. Wenn man zwischen den Segnungen Jesu bei seinem ersten Auftreten [1]) und den späteren unheilvollen Worten über Städte, die ihn verwarfen [2]), einen Contrast erblicken will, der auf eine veränderte Absicht Jesu selbst hindeute, und aus der Ankündigung des politischen Untergangs der Jehovahstadt Jerusalem [3]) schließt, Jesus habe dieselbe ursprünglich auch politisch retten wollen und erst später sie in dieser Beziehung aufgegeben, so ist auch dieß nicht begründet. Keine jener ursprünglichen Segnungen des Erlösers ist im wahren Sinn unerfüllt geblieben; seine Verwünschungen über einzelne Städte stehen damit nicht in unmittelbarem Zusammenhang und waren die natürliche Folge ihres Unglaubens. Jerusalem und den jüdischen Staat wollte Jesus auch zum bürgerlichen Heile führen, aber nur mittelbar, von innen heraus, durch sittliche Umgestaltung; diese Umbildung des Vaterlandes wünschte er nicht minder am Schluß, als am Anfang seiner Laufbahn [4]); nur sprach sich am Schluß derselben die innige Liebe zu seinem Volke häufiger und stärker als Schmerz über dessen Verkehrtheit aus und zuletzt erfolgte die prophetische Drohung, daß die Verschmähung des inneren Heils unausbleiblich auch das äußere Verderben der Stadt und des Staates herbeiführen werde [5]). Darin hauptsächlich lag auch der Grund der Wehmuth Jesu, die wohl augenscheinlicher, aber doch nicht ausschließlich am Ende seiner Laufbahn hervortritt, sondern über sein ganzes Leben verbreitet ist [6]). Es war nicht schwachmüthige Trauer über fehlgeschlagene

---

1) Luc. 4, 18—24.

2) Matth. 11, 20—24.

3) Luc. 19, 41—44.

4) Vergl. de Wette Wesen des christl. Gl. §. 52. S. 268.

5) Matth. 23, 37—39.

6) Richtig bemerkt Osiander in dem oben angeführten Aufsatze S. 147: „Der Gegensatz von Heiterkeit in der ersten Periode des öffentlichen Lebens Jesu und von trübem Ernst in der späteren ist nur ein angeblicher. Schwebt ihm nicht schon im Anfang sehr bestimmt sein martervolles Ende vor? Joh. 2, 19.

Hoffnungen, sondern ein tieferer Schmerz, theils über die Versunkenheit seines Volkes, theils über die Macht des Bösen in der Menschheit, die sich gerade in der Herbeiführung seines Todes auf der furchtbarsten Höhe zeigte. Wenn auch die Schauer des Todes der menschlichen Natur Jesu nicht fremd blieben, so war es doch weit mehr der allgemeine Schmerz der Sünde, das tiefe Mitgefühl an der Schmach und Schuld der Menschheit, was ihn durchdrang. Diese Trauer drückt sich individuell auch in Beziehung auf Jerusalem aus, aber nicht, weil Jesus jetzt erfahren, daß politisch nicht zu helfen sey, sondern weil seine Volksgenossen nun bis auf's äußerste verworfen hatten, was zu ihrem wahren Frieden diente [1]). Setzen wir das Umgekehrte, daß Jesus erst nach dem Verschwinden jeder politischen Hoffnung seinen Plan rein geistig aufgefaßt habe, so erscheint seine Trauer eines geistigen Helden unwürdig, und es geht überhaupt das, was ihn in seinem ganzen Streben als so einzig groß und welthistorisch erscheinen läßt, daß er für Religion auch nur durch Religion wirken, daß er die Religion auf ihr eigenstes Gebiet zurückführen und von der Vermischung mit jedem andern scheiden wollte, wenigstens als sein ursprünglicher, constanter Gedanke verloren. Wir finden dagegen thatsächlich, daß Jesus schon beim Antritt seiner

Spricht nicht der donnernde Ernst der Wahrheit schon aus der Bergrede gegen die Menge seiner unwürdigen Bekenner? Matth. 7, 21 ff. Zeichnet er nicht in ihr seinen Erwählten den ernsten Gang der Prüfung vor? Cap. 5, 5 — 12. und versetzt sie mitten im heitern Festmahl in die Schmerzenszeit seiner Entrückung? 9, 15. Umgekehrt leuchtet auch durch den oft unverkennbaren Ernst der letztern Periode der Friede und die Freude seiner großen Seele durch. Welche Anmuth und Fülle der Liebe ergießt sich in manchen seiner Gleichnißreden (Luc. 15.), mit welchem Siegesgefühl geht er dem Kampfe entgegen, zu welcher hohen Verklärung des Geistes weiht er seinen Abschied! (Joh. 13 bis 17.) — Die stetige, tiefe Harmonie seines inneren Lebens verbürgt auch die seines Planes. Diese wird durch die psychologisch wahre Idee der successiven Entwickelung des geistigen Lebens Jesu nicht erschüttert, da hiermit eine Entwickelung durch innere Gegensätze, durch Irrthum nicht nothwendig gegeben ist."

1) . . . τὰ πρὸς εἰρήνην. Luc. 19, 42.

Laufbahn das Wirken durch äußere Mittel und Gewalt als etwas Satanisches von sich wies [1]), und daß er auch im Laufe derselben nie eine Gelegenheit solcher Art, die sich vielfach und leicht darbot, ergriff. Unbegreiflich wäre es auch, daß die Apostel, besonders Johannes, während sie doch alle Umstände erzählen, wodurch die Veränderung des Planes Jesu herbeigeführt worden seyn soll, von der in Jesu selbst vorgegangenen Umwandlung nichts sollten bemerkt haben [2]). Wir bleiben also, da für einen Doppelplan Jesu auch nicht die Spur eines bestimmten Beweises vorhanden ist, bei der hergebrachten Annahme der Einheit und durchgängigen Geistigkeit seines Planes, die zwar darin, daß sie alt ist, noch keine Bürgschaft für ihre Wahrheit, aber doch eher einen Empfehlungsbrief für ihre innere Angemessenheit, als ein Merkmal der Verwerflichkeit, besitzt.

Als besonders schwierig tritt uns ferner das Problem entgegen, ob bei Jesu ein Reiz zur Sünde statt gefunden habe? Es handelt sich hier besonders um die Anwendung des Begriffs der Versuchung [3]) auf Jesum und die Hauptschwierigkeit ist diese: konnte Jesus wirklich versucht werden und doch absolut sündlos bleiben? In der Versuchung liegt ja ein Reiz zum Bösen, in dem Reize aber ein Minimum des Bösen selbst, und damit ist die vollkommene Reinheit aufgehoben. Leichten Kaufes kann man sich

---

1) Matth. 4, 8—11.

2) Weiter ausgeführt bei Lücke im 2ten Progr. S. 5.

3) Veranlaßt durch den Widerspruch zweier achtungswerthen Gegner, des sel. Usteri in zwei Aufsätzen über die Versuchung Christi, theol. Stud. u. Krit. 1829. Heft 3. S. 449—468. und 1832. Heft 4. S. 768—791. und des Diac. Hasert ebendaselbst 1830. Heft 1. S. 66—78. habe ich schon in der 2ten Aufl. meine Darstellung der Versuchung genauer bestimmt und berichtigt. Nun habe ich noch auf zwei andere Aufsätze hinzuweisen, die gleichfalls erwünschte Ergänzungen geben: Bemerkungen über die Versuchungsgeschichte von L. G. Hocheisen (Diac. in Blaubeuren) in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1833. Heft 2. S. 112—128 — und: Zur Verständigung über die Versuchungsgeschichte v. E. W. Kohlschütter (Archidiac. in Glauchau) in Käuffers bibl. Studien, zweiter Jahrg. S. 61—80.

dieser Schwierigkeit entledigen, wenn man eine oder die andere der beiden Seiten, die hier zu einem Ganzen zu vereinigen sind, als nicht vorhanden betrachtet, also entweder sagt: Jesus ist nicht wirklich versucht worden, oder: es ist mit der Sündlosigkeit nicht so genau zu nehmen; auch sehen wir Viele entweder die Realität der Versuchung leugnen oder den strengen Begriff der Sündlosigkeit aufopfern. Aber so wird das Problem nicht gelöst; vielmehr, da die ursprüngliche christliche Darstellung des Erlösers offenbar Beides enthält, das Versuchtwerden und die Sündlosigkeit, entsteht für die Theologie die Nothwendigkeit der Nachweisung, ob Beides ohne Beeinträchtigung beisammen seyn könne, oder ob Eines das Andere ausschließe? Den Kanon zur Beantwortung dieser Frage liefert eigentlich schon die Stelle des Hebräerbriefes: Jesus ist versucht in allen Beziehungen, aber ohne Sünde, d. h. er ist so versucht, wie man versucht werden kann, ohne daß Sünde statt findet; sein Versuchtwerden ist zu denken unter der Beschränkung des Freibleibens von der Sünde und sein Freibleiben von Sünde als ein durch jede Art von Versuchung hindurch gegangenes. Es gibt nach dieser Vorstellung eine Versuchung ohne Sünde und eine Versuchung mit Sünde; es gibt eine Gränze, diesseits welcher die Versuchung ohne Sünde ist und jenseits welcher sie in Sünde übergeht. Diesen Punct, wo die Versuchung Sünde wird, haben wir zu bestimmen und dazu ist eine genauere Entwickelung der Begriffe Sünde und Versuchung in ihrem gegenseitigen Verhältnisse nothwendig. Dieß ist die Hauptsache; die Versuchungsgeschichte bietet dann nur eine untergeordnete Schwierigkeit dar.

Das Gute, haben wir gesehen [1]), ist das dem göttlichen Gesetz Entsprechende oder das Bestimmtwerden des freien Wesens in seiner ganzen Lebensrichtung durch die Liebe Gottes und seines heiligen Gesetzes, es ist ein Leben in der Liebe zu Gott und in der Ordnung seines Willens. Das Böse, die Sünde, ist theils

1) S. oben S. 19 ff.

der Mangel, theils das Entgegengesetzte des Guten, das Bestimmtwerden des freien Wesens in seiner ganzen Lebensrichtung aus einem andern Grunde, als dem der Liebe zu Gott und seinem Willensgesetze, es ist das Leben der von Gott und seiner heiligen Ordnung sich ablösenden Selbstsucht. Fasse man Beides als vereinzelte That oder als herrschenden Lebenszustand, wesentlich ist dabei immer, daß sich das Gute und Böse nicht auf eine besondere, von allen übrigen getrennte, Kraft und Thätigkeit der menschlichen Natur, sondern auf die Gesammtheit der geistigen und sinnlichen Lebenskräfte bezieht. Allerdings hat Gutes und Böses Wurzel, Mittelpunct und Feuerheerd im Willen, aber Beides gehört nicht bloß dem Willen an, sondern verbreitet sich von da aus über die ganze geistige und sinnliche Natur. Wir sprechen hier nur vom Bösen. Es gibt zwar auch ein Böses als dumpfen bewußtlosen Zustand, aber bei dem zu höherem Bewußtseyn Erwachten ist es immer zugleich eine Sache des Gedankens, es ist einerseits Verkehrung des Urtheils und wirkt andrerseits verkehrend und verfinsternd auf Urtheil und Denken ein. Nicht minder gehört es dem Gefühl und der Phantasie an, es ist eine falsche Erregtheit Beider und theilt ihnen hinwiederum eine unreine gesetzlose Erregbarkeit mit. Es erstreckt sich endlich auch über die niedere, sinnliche Seite des Lebens, läßt diese in naturwidriger Übermacht gegen den Geist sich erheben und verstärkt die ungeordneten Reize der Sinnlichkeit. So haben wir bei der Genesis des Bösen im Individuum hauptsächlich folgende Momente zu unterscheiden: die Vergegenwärtigung des Bösen durch Anschauung und Gedanken, die Lust des Bösen, insofern es Gefühl und Phantasie als ein Reizendes und Erregendes ergreift, und den Willen des Bösen, insofern es zur inneren und, wenn die Bedingungen vorhanden sind, auch zur äußeren That wird. Daß sich das Böse dem Geiste durch Anschauung oder Gedanke darstelle, ist an sich etwas Indifferentes; es liegt darin allerdings schon Böses, wenn dieß rein durch Selbstthätigkeit des Menschen geschieht, denn als-

dann liegt eine Verkehrung des sittlichen Urtheils und Sinnes zum Grunde; aber wenn die Vorstellung des Bösen nur von außen an den Geist gebracht oder in ihm geweckt wird, so ist darin nicht an sich schon ein Moment der Sünde. Die Lust des Bösen, der Reiz desselben durch Gefühl und Phantasie ist schon nicht indifferent, sondern bringt ein Gewicht auf die Seite des Bösen, enthält eine, wenn auch nur vorübergehende Neigung, aus der göttlichen Lebensordnung herauszutreten. Die Entscheidung aber für die von Gott sich abkehrende Lebensrichtung gibt der Wille; er macht das Böse zum wirklichen Eigenthume des Menschen [1]). Nur würde man das Gebiet der Sünde auf falsche Weise beschränken, wenn man sie bloß in den Willen setzen wollte. Wie durch die höhere Natur, so dringt dann auch durch die niedere sinnliche das Böse in den Menschen ein. Die Sinnlichkeit an sich ist eben so wenig böse oder Ursache des Bösen, als irgend eine andere von Gott gegebene Anlage; nur insofern sie sich der Herrschaft des höheren Princips entzieht, bringt sie Zwiespalt und Kampf in den Menschen; aber was aus der Sinnlichkeit an sich betrachtet mit Nothwendigkeit hervorgeht, wie die Bedürfnisse, die sinnliche Lust und Unlust, schließt noch nichts Sündhaftes in sich [2]).

---

1) Ähnlich spricht sich über die Genesis des Bösen, namentlich mit Beziehung auf Versuchung, ein Mann aus, dem es gewiß an sittlicher Beobachtung seiner selbst und Anderer nicht fehlte, Thomas von Kempen; er sagt in dem Kapitel de tentationibus reprimendis, de Imit. Chr. I, 13, 5: Nam *primo* occurrit menti simplex *cogitatio: deinde* fortis *imaginatio: postea delectatio*, et motus pravus et *assensio*. Sicque paulatim ingreditur hostis malignus *ex toto*, dum illi non resistitur in principio.

2) Darin, daß Jesus Körperlichkeit und damit Sinnlichkeit hatte, lag keine Ursache oder unmittelbare Veranlassung zur Sünde und es wird ihm σάρξ in vollkommen gutem Sinne zugeschrieben, zwar mit Beziehung auf menschliche Beschränkung und Niedrigkeit, aber ohne alle Beziehung auf Sünde. Nun sagen zwar manche, aber meist schwärmerische Leute — wie z. B. in älterer Zeit Christian Dippel und dessen Schüler Christoph Eschrich und Christian Fend, wie auch der berühmtere Peter Poiret (vergl. die baumgarten-hoevelsche Dissertation sect. II. S. 20—37), in neuerer Zeit der bekannte Prediger Irving, durch den dieser Punct in England Gegenstand einer theolo-

Es frägt sich nun, wie verhält sich zum Bösen die Versuchung? Zur Beantwortung dieser Frage müssen wir Begriff und Wesen der Versuchung entwickeln [1]). Versuchung ist alles, was auf ein freies Wesen so einwirkt, daß dadurch sein Leben eine Richtung von dem Guten ab und auf das Böse erhalten kann. Das Versuchende kann in dem freien Wesen selbst liegen, als gesetzwidrige Lust und Neigung [2]), oder objectiv gegeben seyn, als

---

gischen Controvers geworden ist — es werde Christo nicht bloß Fleisch, sondern auch sündliches Fleisch zugeschrieben, und wenn auch in Beziehung auf Geist und Wille die vollkommene Freiheit von actueller und habitueller Sünde festzuhalten sey, so müsse man doch zugeben, daß er in der Sinnlichkeit und deren sündlich reizenden Trieben und Neigungen nicht von anderen Menschen verschieden gewesen sey. Solche nehmen es dann freilich mit der Sündlosigkeit nicht streng, denn zum vollkommenen Begriff derselben gehört, daß die Sinnlichkeit nicht unabhängig vom Geist und im Gegensatz gegen denselben auftritt, sondern von ihm in allen Momenten beherrscht wird. Aber sie haben auch in dem apostolischen Ausspruch, von dem sie ausgehen, keinen zureichenden Grund für ihre Lehre. In der Stelle Röm. 8, 3: ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας bezieht sich ὁμοίωμα nur auf σαρκός und nicht auch auf ἁμαρτίας, und der Sinn ist: Gott sandte seinen Sohn so, daß er gleich war dem Menschen, der ein Sünder ist; der Ausdruck σάρξ ist nicht zu premiren als ein besonderer Theil der menschlichen Natur, sondern bezieht sich auf die menschliche Natur überhaupt — Joh. 1, 14. Col. 1, 22. — und diese wird als eine sündliche bezeichnet wegen des Zusammenhangs, ohne daß aber das Sündliche derselben auf Jesus angewendet werden darf, denn dadurch würde der Apostel in offenbaren Widerspruch mit sich selbst treten. 2 Cor. 5, 21. Vergl. Flatt, Tholuck u. a. Ausleger z. d. St. Weitere Erörterungen über diesen Punct bei J. Müller Lehre von der Sünde I, 382 ff. und bei Nitzsch Syst. der christl. Lehre §. 129. Anmerk. 1, wo es in Betreff der auch hierher gehörigen Stellen des Hebräerbriefes 5, 2. 7. — 7, 27. — 9, 28 heißt: „der Hebräerbrief hat zwar die ἀσθένεια in der Form des Versuchtwerdens und des παθεῖν, wodurch Jesus allein der Sympathie fähig war, aber nicht in der Form der ἁμαρτία, die ihn genöthigt hätte, auch περὶ ἰδίας ἁμαρτίας zu opfern, dem neutestamentlichen Hohenpriester zugeschrieben."

1) Über den Gebrauch der Ausdrücke πειράζεσθαι und πειρασμός im neuen Testament s. Tholucks Auslegung der Bergpredigt S. 432 ff. und Kern Brief Jacobi S. 125 ff.

2) Dieß ist die ἐπιθυμία, von der Jacobus als dem gewöhnlichen Anfangspunct der Sünde im Menschen spricht. Jac. 1, 14. Diese Art der Versuchung setzt schon eine Grundlage, einen Keim des Bösen im Inneren des Menschen

ein von außen sich darbietendes Motiv des Handelns; doch muß auch dieses äußerlich Versuchende irgendwie durch das Denken, die Phantasie oder sinnliche Eindrücke für den Geist vermittelt seyn, sonst ist es für ihn nicht vorhanden. Versuchtwerden heißt einen Eindruck empfangen, wodurch man zum Bösen bestimmt werden kann. Versuchbar ist jedes Wesen, dessen Natur die Möglichkeit der Sünde nicht absolut ausschließt. Gott ist unversuchbar, weil in seinem Wesen die unbedingte Nothwendigkeit des Guten liegt; das unvernünftige Geschöpf ist auch unversuchbar, weil es, wie des wahrhaft Guten, so auch des Bösen unfähig ist; der wahlfreie Mensch dagegen ist versuchbar und jedes Wesen, welches vernünftig und wahlfrei ist. Die Versuchung tritt ein, wenn sich das Böse von irgend einem Puncte des inneren oder äußeren Lebens aus dem Menschen so vergegenwärtigt, daß es nun unmittelbar von ihm aufgenommen werden kann. Die Möglichkeit des Bösen und die versuchende Kraft desselben legt sich aber dem Menschen auf doppelte Weise nahe, entweder so, daß vorgehaltene Lockung ihn wirklich zur Sünde verführen, oder so, daß drohendes sowohl, als zugefügtes Leiden ihn vom Guten entfernen will. Das Erste können wir positive, das Zweite negative Versuchung nennen; jene ist veranschaulicht in der Erzählung von Herkules am Scheidewege, diese in den Leiden Hiobs. Wie das Böse die Gesammtheit des Lebens umfaßt, so bezieht sich auch die Versuchung zu demselben auf die verschiedenen Seiten des Lebens, um von da aus den Willen zu ergreifen. Es gibt eine Versuchung durch Vorstellungen und Gedanken, durch Gefühl, durch Phantasie und Sinnlichkeit, und jede derselben kann statt finden auf die bezeichnete zwiefache Weise, positiv und negativ. Wo ist nun der Punct, auf welchem in der Versuchung die Sünde beginnt, oder diese selbst zur Sünde wird? Er ist da, wo das herantretende Böse anfängt, einen bestimmenden Eindruck auf das Gemüth zu machen: einen

---

selbst voraus; sie ist mit sittlicher Vollkommenheit im strengen Sinn unvereinbar, also auf Jesum nicht anwendbar, wenigstens im Sinne der Schrift nicht.

Eindruck, der dann, auf den Willen übergehend, demselben eine dem sittlichen Gesetze, der göttlichen Willensordnung widerstreitende Richtung gibt. Hiermit entzündet sich im Inneren des Menschen ein Gegensatz, der schon nicht denkbar ist ohne ein Vorhandenseyn des Bösen, wenn auch nur in geringem Grade. Gesetzwidrige Lust, innerlicher Reiz zum Bösen enthält bereits den Anfang der Sünde selbst, und entspringt diese Lust vollends aus dem eigenen Inneren, so führt sie nicht bloß zur Sünde, sondern setzt diese, einen verdorbenen Grund des Wesens, schon voraus. Dann ist es die innere Sünde selbst, die zur Sünde lockt. Dagegen findet sich in der Versuchung noch keine Sünde, wo sich das Böse, als ein von der Außenwelt Entgegengebrachtes, dem Gemüthe nur lockend vergegenwärtigt, aber durch die inwohnende Kraft des Geistes und der Liebe ferne gehalten wird, oder wo durch Leiden der Seele und der sinnlichen Natur eine Erschütterung des Lebens eintritt, die unter gewissen Umständen auch eine ungöttliche Gemüths- und Willensrichtung hervorrufen könnte, aber durch die höhere sittliche Kraft vollständig überwunden wird. Indeß müssen wir hier noch ein Moment berücksichtigen [1]). Die Vergegenwärtigung des Bösen als Bösen ist noch keine Versuchung. Das Böse rein als solches ist für ein nicht schon völlig satanisches Wesen nicht anziehend, sondern abstoßend; es muß sich, soll es versuchend wirken, unter der lockenden Form des Guten darstellen, d. h. als ein Angenehmes, Wohlthuendes, als ein in seinen Folgen Nützliches, scheinbar Zweckmäßiges. Hierdurch empfiehlt es sich der sinnlichen Natur als das den Vorzug Verdienende und gewinnt versuchende Kraft. Eine solche Vergegenwärtigung des Bösen als des Angenehmeren, Leichteren, Erfolgreicheren findet ihren natürlichen Anknüpfungspunct in der sinnlichen Seite des menschlichen Wesens, mit welcher der Gegensatz von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz von selbst gegeben ist. Aber auch darin

1) Dieß ist besonders von Kohlschütter hervorgehoben, a. a. O. S. 68—71.

liegt an sich noch nichts Böses und Sündhaftes, wenn durch das Eintreten dieses Gegensatzes in das Bewußtseyn das reine Gefühl des Guten nicht getrübt, die Geradheit und Lauterkeit des sittlichen Urtheils nicht gestört und der Wille nicht wankend gemacht wird in dem thatkräftigen Entschlusse, das wahrhaft Gute und Gottgefällige, auch wenn es von Leiden und Opfern umgeben ist, festzuhalten gegen das Scheingute, welches mit Annehmlichkeiten und glänzenden Erfolgen schmeichelt, im innersten Kern aber doch ein Falsches und Widergöttliches ist.

Betrachten wir von diesem Gesichtspunct aus die geschichtliche Erscheinung Jesu, so wird anschaulich, wie er versucht werden konnte ohne Sünde. Er ward versucht in allen Beziehungen, das heißt, in der zwiefach möglichen Weise, so daß ihm Lockendes entgegen trat, welches ihn zum Bösen bewegen, und Schmerzliches auf ihn eindrang, welches ihn von der Bahn des Göttlichen ablenken konnte, aber gegen beiderlei Art der Versuchung bewährte sich rein und unangetastet die Kraft seines Geistes und seiner Gottesliebe [1]). Die Versuchung ersterer Art ist uns dargestellt als lockender Angriff des Satans, des Weltgeistes, auf Jesum; von der Versuchung der zweiten Art haben wir das hervorragendste Beispiel an dem Kampf in Gethsemane. Beide Fälle sind nun genauer zu erörtern.

Die Versuchungsgeschichte, deren selbständige Erörterung wir uns für eine Beilage vorbehalten, haben wir hier nur von der Seite zu betrachten, von welcher sie mit der Annahme der Sündlosigkeit in Widerspruch treten kann. Wir setzen daher, da ein allgemein befriedigendes Resultat noch nicht gewonnen ist,

---

1) „Christi menschliche Seele hatte dieselbe Beweglichkeit in allen Stücken, welche die unsrige hat; der Gegensatz von Lust und Unlust, von Freude und Schmerz, wie in der unsrigen, war auch in seiner Seele, und in solchen Gegensätzen seine Kraft bewähren müssen — das heißt Versuchtwerden. Alles also, was uns innerlich bewegt, und so, daß uns hernach daraus die Sünde entsteht, das bewegte ihn auch, aber ohne daß die Sünde daraus entstand." Schleiermacher in der 2ten Adv. Predigt 1832 über Hebr. 4, 15.

die verschiedenen Auffassungsweisen als denkbar, und fassen insbesondere diejenige in's Auge, welche, wenn sie richtig ist, dem, der die Sündlosigkeit Jesu festhält, am meisten Schwierigkeit bereiten kann.

Im Allgemeinen ist das Doppelte möglich: es liegt der Darstellung der Evangelien [1]) entweder etwas Thatsächliches zu Grunde oder sie ist eine von religiösen und sittlichen Grundlagen ausgebildete Gedankenschöpfung. Im letzteren Fall ist sie entweder ein Mythus — natürlich dann ohne historischen Anknüpfungspunct in der Entwickelungsgeschichte Jesu selbst — oder eine Parabel, Allegorie. Das Recht zu der einen oder andern Erklärung wollen wir hier nicht näher untersuchen; aber soviel ist klar, daß, eine von beiden als richtig angenommen, das, was wir hier zunächst allein im Auge haben, die Sündlosigkeit Jesu, nicht in's Gedränge kommen kann, und dieß ist selbst für manche [2]) ein Hauptmotiv gewesen, die parabolische oder mythische Erklärung vorzuziehen. Denn ist Jesus nur in einem Mythus oder einer Parabel zum Objecte der Versuchung gemacht, so kann dieß begreiflicher Weise seine Sündlosigkeit nicht beeinträchtigen; diese kann vielmehr immer nur dann wirklich in Frage gestellt scheinen, wenn die Versuchungen, die in den Evangelien erzählt werden, in der That an seine Seele gekommen sind. Das Letztere aber war wieder auf zwiefache Weise möglich: entweder so, daß dem Herrn beim Antritte seines Amtes ein wirklicher äußerer Versucher, wie derselbe auch gedacht werde, kurz eine versuchende Person entgegentrat; oder so, daß das, was uns als äußerer Vorgang erzählt wird, nur Objectivirung innerer Zustände und Erfolge war und mithin das Ganze als innerhalb der Subjectivität Jesu vor=

---

1) Matth. 4, 1—11. Marc. 1, 12. 13. Luc. 4, 1—13. Die Ursache, warum das vierte Evangelium die Versuchungsgeschichte nicht aufgenommen hat, ist wohl keine andere, als weil sie in die ganze Ökonomie dieses Evangeliums weniger paßte.

2) wie z. B. für Schleiermacher und Usteri.

gegangen zu denken wäre. Auch hierbei läuft, sobald wir einen äußeren Versucher setzen, die Anerkennung der Sündefreiheit Jesu noch nicht wesentliche Gefahr; denn daß einem sittlichen Wesen versuchende Gedanken und Zumuthungen von außen entgegengebracht werden, ist ihm ja, sobald die Kraft eines reinen Willens sie entschieden zurückweiset, nicht zuzurechnen. Anders verhält es sich, wenn der Schauplatz des Ganzen in das Innere Jesu selbst verlegt wird. Man hat dieß auch wieder in verschiedener Form gethan, indem man als den eigentlichen Grund des Erzählten eine ekstatische Vision, einen Traum, oder eine Gedankenversuchung bei klar bewußtem Geiste voraussetzte. Was man aber hierbei auch vorziehen möchte — und offenbar hat die Annahme einer Vision oder eines Traumes noch besondre Schwierigkeiten — keine dieser Erklärungen scheint mit der Annahme reiner Sündlosigkeit bei Jesu zusammen bestehen zu können, weil bei jeder derselben das Vorhandenseyn eines unreinen Grundes in der Seele Jesu anerkannt werden müßte, denn nur aus einem solchen, sollte man glauben, konnten die versuchenden Bilder oder Gedanken aufgestiegen seyn. Setzen wir nun hier denjenigen Fall als richtig, der offenbar die meiste Schwierigkeit bietet, daß es versuchende Gedanken waren, die uns in den einzelnen Momenten der Versuchung als Zumuthungen einer vor Jesum hintretenden Person vorgestellt sind, würde sich auch dann das Problem, das uns hier beschäftigt, lösen lassen? Wir glauben allerdings, auch dann, und zwar auf folgende Weise.

Aus der Stellung, welche die Versuchung bei allen drei Evangelisten, die sie erzählen, hat, nämlich zwischen der Taufe als dem messianischen Inaugurationsacte und dem wirklichen messianischen Auftreten Jesu, geht hervor, daß sie nicht bloß als Bild allgemein menschlicher Prüfung, sondern specieller als Prüfung in unmittelbarer Beziehung auf die bevorstehende *messianische* Thätigkeit zu fassen ist. Dieß tritt uns deutlich in der dritten Versuchung, in dem verlockenden Bilde der Weltherrschaft

entgegen, aber auch die beiden ersten lassen sich in ungezwungene Verbindung setzen mit der Vorstellung von dem Messias als einer solchen Persönlichkeit, die von Gott mit außerordentlichen Kräften ausgerüstet seyn mußte. Ist dieß richtig, so werden wir als den eigentlichen Gehalt der Versuchung, insofern sie Jesus wirklich bestand, diesen voraussetzen müssen: daß Jesus das Falsche, Sinnliche, Äußerliche, was in die Idee des Messias hineingelegt oder mit der hohen, gottbegünstigten Stellung desselben in Verbindung gesetzt werden konnte, verwarf und sich dagegen für das wahrhaft Messianische, für die messianische Thätigkeit in einem durchaus reinen und gottgefälligen Sinne ganz und für immer entschied. Wie sinnlich und fleischlich die Messiashoffnung der weitaus meisten Zeitgenossen des Herrn war, ist bekannt und daß sich nach ihren Erwartungen ein messianisches Leben, namentlich auch in Betreff der Anwendung höherer Kräfte und Gaben, ganz anders würde gestaltet haben, als nach der Idee eines Messias, der in selbstverleugnender, gottergebener Liebe nur für ein Reich wirkte, das nicht von dieser Welt war, bedarf keiner Ausführung. Das Falsche nun, was von jenem sinnlichen Standpuncte aus mit dem Berufe und der Stellung des Messias verknüpft werden konnte, wäre in den drei Momenten der Versuchung lebendig veranschaulicht. Das Erste, klar ausgesprochene, ist das Wunderthun auch zum eigenen Vortheil, zur Befriedigung eigenen sinnlichen Bedürfnisses. Das Zweite läßt eine zwiefache Fassung zu: es ist entweder die Anwendung der Wunderkraft ohne bestimmten, nöthigenden Grund, bloß um den unbedingt hülfreichen Schutz Gottes auf die Probe zu stellen, gleichsam zur Herausforderung Gottes für seinen Liebling [1]); oder die Verrichtung eines Schauwunders, um durch sinnliche Überwältigung die Menschen zu gewinnen. Das Dritte endlich, in dem die sinnliche Messiasidee am deutlichsten zum Vorschein kommt, ist der Gedanke der Weltherrschaft, der

1) So faßt es Kohlschütter a. a. O. S. 75 u. 76 und diese Auffassung hat auch manches für sich.

jedoch nur zu verwirklichen gewesen wäre durch ein Buhlen mit dem Geiste der Welt, durch Unterwerfung unter die Herrschaft des Satans. Die Möglichkeit von diesem allem, wofür die Elemente in dem Vorstellungskreise der Zeitgenossen gegeben waren, stellte sich der Seele Jesu dar, und ohne Zweifel war auch die Verwirklichung einer solchen Messiasvorstellung das Bequemere und scheinbar Erfolgreichere, also etwas sinnlich Anziehendes. Aber das sittliche und messianische Bewußtseyn Jesu bleibt ungetrübt, sein klares Urtheil und sein reiner Wille unbestochen. Es erhebt sich dem gegenüber in seinem Geiste und befestigt sich in seinem Entschluß die Idee des wahrhaft gottgefälligen messianischen Wirkens, des Wirkens selbstloser, gottergebener, nur für Andre thätiger Liebe, in prunkloser Einfalt, nicht für Zwecke der Weltherrschaft, sondern für ein geistiges Gottesreich; und gleichsam im Voraus übernimmt er alle die Entbehrungen, Kämpfe und Leiden, die mit dieser Mission verbunden seyn mußten. Fortan ist und bleibt es sein unverbrüchlicher Grundsatz ohne Seitenblick auf Weltherrschaft, die ihn selbst in einen Bund mit dem Geiste der Welt geführt haben würde, nur für ein Reich des Glaubens, der Liebe und der Heiligung zu wirken und auch die Wunderkraft, deren er sich bewußt war, nur zu diesem Zwecke anzuwenden, weder im Sinne eines solchen, der dabei ohne volles Gottvertrauen doch auch an sich selbst denkt, noch im Sinne eines solchen, der mit einer Gabe dieser Art vermessenes Spiel treibt, sey es um für seine Person Gott zu versuchen oder um die fleischliche Wundersucht der Umgebenden zu befriedigen und diese leichter zu gewinnen, als es durch innerliche Mittel geschehen konnte. So siegte das reine Messiasthum, die volle Gotteswahrheit zunächst in Jesu selbst, ehe er in Kraft des ihm inwohnenden Geistes auch andre besiegte.

Die Hauptfrage ist aber nun, wie, wenn wir die Versuchung in den eigenen Gedankenkreis Jesu verpflanzen, dabei seine vollkommene geistige Reinheit behauptet werden kann? Von die-

sem Punct aus sind die stärksten Einwürfe gegen die gegebene Erklärung gemacht worden [1]). Fassen wir aber die Sache recht, so kann Beides sehr wohl zusammen bestehen. Zweierlei muß dabei besonders festgehalten werden: zuerst, daß die versuchenden Gedanken nicht ursprünglich in der Seele Jesu erzeugt waren, und dann, daß sie für das Gemüth, den Willen, das Leben Jesu keine bestimmende Kraft erhielten.

Das Denken des Bösen ist, wie wir bemerkt, allerdings böse, wenn es aus dem Grunde der Seele selbst hervorgeht; aber die falsche Messiaserwartung mit dem, was sich daran knüpfte, wurde nicht von Jesu producirt, sie war etwas objectiv Gegebenes, sie wurde Jesu zugeführt durch die Beziehung, in der er nothwendig mit der umgebenden Welt stand, wie uns allen gewisse Gedankenelemente schon durch die Sprache gegeben werden; sie mußte sich ihm vergegenwärtigen, da er im Begriff war, als Messias aufzutreten, denn natürlich hatte er dabei auch zu erwägen, was seine Zeitgenossen von ihm erwarten würden. Er konnte die wahre Messiasidee nicht in ihrem ganzen Umfange durchdenken, ohne auch die negative Seite derselben, das ihr widerstreitende Falsche in sein Denken aufzunehmen; er konnte jene nicht mit voller Entschiedenheit sich aneignen, ohne diese auszuschließen und zu verwerfen. Die falsche Messiasidee war für Jesum eine Thatsache; das Denken einer Thatsache aber kann selbst Gottes Heiligkeit nicht beflecken. Auf diesem Puncte tritt uns freilich eine weitere Schwierigkeit entgegen. Man hat gefragt [2]): waren denn nun die Momente der Versuchung, welche in den Evangelien ausgesprochen sind, wirklich auch in der jüdischen Messiasidee enthalten? Wann und wo hätten wohl die Juden erwartet, daß der Messias

---

1) Vorzüglich von Schleiermacher im krit. Versuch über die Schriften des Lukas S. 54. und von Usteri in den angeführten Aufsätzen der theolog. Stud. und Krit.

2) Vergl. Fritzsche im 4ten Programm (Commentat. II. part. 3.) S. 14—16.

Steine in Brod verwandeln, daß er sich unversehrt von der Zinne des Tempels herablassen, daß er den Satan anbeten werde, um zur Herrschaft der Welt zu gelangen? Freilich, wer dieses Einzelne, so bestimmte, in der jüdischen Messiasidee nachweisen wollte, würde lange suchen und zuletzt doch mit leeren Händen erscheinen müssen. Aber wir haben hier offenbar zu unterscheiden zwischen dem Grundgedanken und der Ausführung im Einzelnen: die Einkleidung hat offenbar etwas Symbolisches und dabei sind starke Züge und Farben gewählt, wie es die populär veranschaulichende Symbolik bedarf. Die sinnliche Messiasidee tritt allerdings vollkommen deutlich nur hervor in der dritten Versuchung, in dem Gedanken der Weltherrschaft; aber hatte man einmal den Messias als Herrn der Welt gefaßt, so verknüpfte sich damit sehr leicht die Vorstellung, daß er die außerordentlichen Gaben, die ihm Gott verliehen, auch für sich verwenden und damit das Allerstaunenswertheste hervorbringen werde. So wirft, zusammengenommen mit der Stellung der ganzen Erzählung, die dritte Versuchung ein Licht auf die beiden ersten, während zugleich die messianische Beziehung von diesen auf's Klarste auch daraus hervorgeht, daß beide [1]) eingeleitet sind durch die Formel: „wenn du der Sohn Gottes bist" — die sich ja nur auf Jesum als den Messias beziehen konnte. Daß aber das fleischliche, weltliche Element überhaupt, nicht zwar in der Messiasidee der Propheten, wohl aber in derjenigen lag, die sich die späteren Juden in steigender Depravation aus den Propheten herausgebildet und zum Theil herausphantasirt hatten, wird niemand leugnen; und wer da bedenkt, was nicht alles die Juden vom irdischen Messiasreiche erwarteten, der wird auch noch weiter nicht zweifelhaft finden, daß sie sich von dem Stifter desselben, wenn gleich nicht dieses Besondere, was bildlich in der Versuchungsgeschichte gebraucht ist, so doch ähnliches Abentheuerliche vorstellten.

Ein Zweites, wodurch das Denken, die Vergegenwärtigung

1) Matth. 4, 3 u. 6.

des Bösen selbst Sünde wird, liegt darin, daß es eine bestimmende Kraft auf das Gefühl und den Willen ausübt. Hier ist nun auf das zurückzukommen, was wir oben bemerkt, daß freilich das bloße Denken des Bösen als solchen nicht schon Versuchung ist, sondern nur die Vergegenwärtigung desselben als eines der sinnlichen Natur Zusagenden. Dieß lag nun auch in der sinnlich gefaßten Messiasvorstellung, und dafür mußte auch in Jesu eine Empfänglichkeit seyn, so gewiß er eine sinnlich-menschliche Natur hatte, und einem Menschen an sich genommen der Genuß lieber ist als die Entbehrung, die Ehre lieber als die Schmach und ein Thron lieber als ein Kreuz. Aber darin, daß dieß empfunden und ermessen wird, liegt auch nicht schon etwas Sündhaftes, sondern nur darin, daß es einen das lautere sittliche Gefühl trübenden Reitz ausübt, daß es das Urtheil verkehrt, daß es für das Wollen und Handeln bestimmend wird. Aber eben dieß war bei Jesu nicht der Fall. So wie das Falsche und Verführerische sich ihm vergegenwärtigte, wurde es unmittelbar von der klaren Kraft seines Geistes erkannt und niedergeschlagen; es drang nicht störend und befleckend in sein Gefühl und seine Phantasie, in sein Herz und seinen Willen ein, es blieb außer ihm und auch in seinem Ursprunge ein ihm Fremdes. Deßhalb steht auch das versuchende Böse Jesu ganz objectiv als Satan gegenüber, und mit einer aus der ganzen Darstellung hervorleuchtenden Entschiedenheit und Raschheit, ohne zögerndes, gelüstendes Schwanken [1]), wurde dasselbe

1) Weßhalb auch, wie man bemerkt hat (s. Hocheisen in der Tüb. theol. Zeitschrift 1833. 2. S. 115), die Versuchung Christi nicht im strengeren Sinne zu parallelisiren ist mit dem Mythus des Prodikus von Herkules am Scheidewege, denn von einer schwankenden Wahl, einem eigentlichen Scheidewege kann bei Christo nicht die Rede seyn, wenn wir ihn rein in seinem Character auffassen. „Versuchung, sagt Hocheisen ebendaselbst S. 118, kann bei Jesu nur heißen: Jesu, dem bestimmt vor der Seele stand, wozu ihn der Vater in die Welt gesandt, stand mit gleicher Klarheit vor der Seele, was seiner Bestimmung widerstritt, und zu jeder Zeit, besonders aber in den Momenten, welche die Versuchungsgeschichte schildert, wies er alles entschieden zurück, was mit seiner Bestimmung sich nicht vertragen hätte.“ Um alles Bedenkliche abzu-

von Jesu zurückgewiesen, in welcher Beziehung die Versuchung des Herrn einen sehr bezeichnenden Gegensatz bildet zur Versuchung der Protoplasten, bei denen das wohlgefällige Verweilen bei der versuchenden Erscheinung zum Falle führt [1]).

Diese Fassung der Sache scheint mir ebensowohl die Realität der Versuchung, als die Sündlosigkeit in ihrer ganzen Strenge festzustellen. Und anders, dünkt mich, kann im Wesentlichen das Problem auch nicht gelöst werden, wenn man eine den Erlöser versuchende Person annimmt. Immer mußten doch die versuchenden Gedanken an Jesum, an seine Seele, gebracht werden; sie konnten nicht von ihm abgleiten, wie ein Wasserstrahl an einem glatten undurchdringlichen Fels; es mußte bei dem äußeren Hören ein inneres Vernehmen, eine geistige Vermittelung statt finden [2]). Sollte aber die falsche Messiasidee mit dem Verlockenden, was sie haben konnte, Zugang zu der Seele Jesu erhalten, so war es ganz dasselbe, ob sie ihm durch die ihn umgebende Welt oder durch den Repräsentanten derselben, den Satan, entgegengebracht wurde.

Diese Art von Versuchung kehrte äußerlich für Jesum wieder [3]), so oft seine Zeitgenossen Forderungen an ihn machten, die von ihrer falschen Messiasvorstellung ausgingen und mit den Grundmaximen reiner Wirksamkeit für das Reich Gottes stritten. Noch weit häufiger aber trat für Jesus die andere Art der Versuchung, die durch Leiden, ein, und als Culminationspunct davon zeigt sich der Kampf in Gethsemane. Durch Leiden aber wurde Jesus auf zwiefache Weise angegriffen, von Seiten seiner

---

schneiden, will Menken (Betrachtungen über den Matthäus I, 104.) den ganzen Act, von dem wir hier handeln, nicht Versuchung, sondern Prüfung genannt wissen. Allein da der Satan als die Jesum auf die Probe stellende Person erscheint, also der Versucher im stärksten Sinne des Wortes, so wird doch der gangbare Sprachgebrauch Recht behalten. Viel richtiger unterscheidet schon Tertullian, wenn er sagt: Deus probat, Diabolus tentat.

1) 1 Mos. 3, 6.

2) Vergl. Olshausen bibl. Comment. Th. 1. S. 171 und 172.

3) Dieß ist auch von Lucas 4, 13. angedeutet in den Worten: ἀπέστη ἀπ᾽ αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ.

geistigen und sinnlichen Natur. Die Sünde und Gottlosigkeit drang hier thatsächlich auf ihn ein und entwickelte an ihm ihre ganze zerstörende, vernichtende Gewalt. Verachtung und Hohn, Haß und Fanatismus stellten sich ihm als furchtbare Erdenmächte entgegen, nicht bloß, um sein Wirken zu hemmen, sondern geradezu, um sein Daseyn zu vernichten. Jesus konnte das Herz nicht haben, dessen Heldenkraft in der Liebe bestand, wenn nicht der für seine unendliche Liebe ihm gewordene unüberwindliche Haß den tiefsten, erschütterndsten Eindruck auf ihn machte. Er konnte die frische, erregbare Lebensfülle nicht besitzen, die wir in ihm finden, wenn seine sinnliche Natur nicht, wie jede menschliche, beim Herannahen eines furchtbaren Todes, in sich erbebte. Aber darin liegt nichts Unsittliches. Der Schmerz der Liebe über den Haß ist keine Sünde, das Ringen des erhabensten göttlichen Gemüthes mit der Selbstsucht und Gemeinheit der Welt ist keine Schwäche, der Schauer des frischen Lebens vor dem Tode, der in jedem gesunden Organismus liegt und so nothwendig ist, wie Hunger und Durst [1]), ist keine Feigheit; das alles verträgt sich mit der reinsten Charactergröße, sobald es nicht bestimmend auf Gesinnung und Willen einwirkt. Dieß war aber bei Jesu nicht der Fall. Wenn auch seine Liebe wünschte, daß die Menschen die äußerste That verblendeten Hasses an ihm nicht vollziehen möchten, und wenn seine sinnliche Natur davor zurückschauderte, so trat gegen Beides herrschend und triumphirend der Geist und die noch höhere Gottesliebe hervor, und sprach: Vater, nicht wie ich will, sondern wie du willst. Darin ist der vollständige innere Sieg gegeben; wer so leidet, der leidet auch in der tiefsten Erschütterung im Sinne Gottes und bleibt unbefleckt [2]). Wollen wir den Erlöser

1) Richtig bemerkt Hasert, daß der Trieb der Sinnlichkeit, ihre Existenz vor Vernichtung zu sichern, eine Lebensäußerung ist, die wesentlich zu ihrem Character gehört und daher an sich für keine sündliche Regung gehalten werden darf. Stud. und Krit. 1830. Heft 1. S. 72.

2) Es erscheint als völlig ungerechtfertigt, wenn Usteri, die Sache auf eine falsche Spitze treibend, von dem Kampfe in Gethsemane sagt: „Hätte

entmenschlichen? das verbietet die gesammte apostolische Lehre und der Geist des Christenthums. Er war nicht ein starres, bewegungsloses Bild, er theilte alles, was der menschlichen Natur eigen ist, abgesehen von der Sünde, er war ein Wesen voll warmen, reichen, vielfach bewegten Lebens, er bedurfte der stillen Sammlung und des Gebetes, er zürnte, er litt, er weinte, er rang mit dem Tode; aber der sittlich verklärteste Sinn wird in dem allem nichts finden, was ihm fremd wäre, er wird sich vielmehr freuen, daß im Leben des Herrn auch dieses nicht fehlt. Gerade dieß begründet zwischen uns und Christo jene tiefe unaussprechliche Sympathie, vermöge deren er als ein in menschlichen Leiden erprobter und vollendeter, als ein ganz mit uns fühlender hoher Priester [1]) unser ganzes Vertrauen gewinnt; gerade darin, daß er die volle Bitterkeit des Leidenskelches schmeckt und doch das Herbste in reiner Gottesliebe überwindet und im tiefsten Leiden versöhnlich ist gegen seine Feinde, mild und theilnehmend gegen die Seinigen, zeigt sich Jesus gleich weit entfernt „von der Gluth des Schwärmers, wie von der Kälte des Stoikers," und stellt ein Vorbild auf, welches für uns ebenso tröstlich und gewinnend, als stärkend und erhebend ist, durch das er uns, wie wir auch beschaffen seyn mögen, gleichsam eine Bruderhand entgegenreicht, um uns, wenn wir dieselbe gefaßt, zu den reinsten Höhen der Ergebung, des Gottesfriedens und der Gottesliebe emporzuführen [2]).

---

Jesus sich so sehr gegen den Tod gesträubt, wie man nach dieser Tradition glauben sollte — er, der zuvor gesagt hatte, wer an mich glaubt, der wird den Tod nicht schmecken ewiglich — er sänke mir wahrhaftig unter Sokrates herab." Stud. und Krit. 1829. H. 3. S. 465.

1) Als ein δυνάμενος συμπαθῆσαι ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν. Hebr. 4, 15. und 5, 7.

2) S. die schönen Bemerkungen von de Wette im Wesen des christl. Glaubens §. 53. S. 270, wo namentlich auch der Tod Jesu mit dem des Sokrates folgender Weise zusammengestellt wird: „Oft hat man Jesu Tod mit dem des Sokrates verglichen, dem man wegen seiner ruhigen heitern Seelenstimmung die Bewunderung nicht versagen kann. Aber wie diesem Wei-

Wenn nun, wie wir gesehen, weder in der zeitlichen Entwickelung Jesu, noch in seinem Versuchtwerden etwas nachzuweisen ist, was seine Sündlosigkeit gefährdet, so entsteht noch die Frage, ob nicht in seinem Handeln selbst manches vorkommt, was mit sittlicher Vollkommenheit streitet. Das wäre dann der schlagendste Gegenbeweis gegen unsere bisherige Entwickelung. Mehreres dieser Art ist schon von den Zeitgenossen Jesu, anderes in neuerer Zeit geltend gemacht worden. Einiges erscheint fast kleinlich und kaum der Erwähnung werth bei der Erhabenheit des ganzen Wesens Jesu; doch mag man von einer so reinen Gestalt auch gerne die kleinsten Flecken entfernt wissen, wenn sie bloß von außen beigebracht sind.

Aus der früheren Lebensperiode Jesu ist uns unter den sparsamen Überlieferungen eine durch innere Wahrheit glaubwürdige Erzählung erhalten[1]), die uns einen tiefen Blick in den Zusammenhang der Geistesentwickelung Jesu thun und in dem zwölfjährigen Knaben schon den künftigen Erlöser der Menschheit schauen läßt. Aber der Größe, die sich hier vor uns entfaltet, scheint auch ein Makel beigegeben; es ist der Schein des Ungehorsams und der Eigenmächtigkeit, der auf den im Tempel zurückbleibenden Knaben fällt. Betrachten wir indeß die Sache genauer, so verfliegt dieser Schein. Kein Wort deutet darauf hin, daß das Zurückbleiben ein verschuldetes war; der Ausruf der Mutter ist bloß unmittelbarer Ausdruck zärtlicher Sorge, und es lassen sich bei minder gebundenen Familienverhältnissen hundert Umstände denken, durch welche die Trennung veranlaßt seyn konnte, ohne Nachlässigkeit der Eltern oder Eigenwilligkeit des Sohnes. Da-

---

sen überhaupt in seiner klaren Verständigkeit und kühlen Besonnenheit das hohe Gottesbewußtseyn und die Überschwenglichkeit der Gottes- und Menschenliebe Jesu fehlt, so bewies er auch in seinem Tode zwar eine erhabene Seelenruhe und Geistesklarheit (Sophrosyne), die aber nicht an den Gottesfrieden des für die Sache Gottes und der Menschheit leidenden und vom tiefen Schmerz- und Siegsgefühle eines solchen Leidens erfüllten Erlösers reicht."

1) Luc. 2, 41—52.

gegen zeigt sich die Vertiefung des Zwölfjährigen in geistige und göttliche Dinge als einzig und wunderbar, und wir finden in der Form des jugendlichen Alters das wesentliche Lebensprincip Jesu ausgedrückt, das Bewußtseyn der vollkommenen Gemeinschaft mit Gott und die Herrschaft dieses Bewußtseyns über das ganze Thun und Leben [1]). Unverkennbar zeigt sich schon in dem Knaben derselbe Jesus, der als Mann, über die Schranken der Familienverbindung sich erhebend und alles Besondere seinem großen Berufe unterordnend, sagen konnte: Wer ist meine Mutter, und wer sind meine Brüder? und bei einer andern Gelegenheit: Weib! was habe ich mit dir zu thun? — Sein Streben gehörte Gott und der Menschheit an, und dagegen treten, wiewohl ohne Beeinträchtigung der Pflicht und Liebe, die gewöhnlichen Verhältnisse zurück. Nur wenn er so war, konnte er der Erlöser werden, und die Grundlage davon mußte auch schon in dem heranreifenden Jünglinge seyn.

In der eigentlich messianischen Lebensperiode Jesu kommt Mehreres vor, was schon seinen Zeitgenossen Anstoß gab, aber, mit freierem Blicke betrachtet, nur einen Beweis mehr für die geistige Freiheit seines sittlichen Lebens liefert. Solcher Art sind die Vorwürfe, daß er nicht, wie die Pharisäer und selbst Johannes der Täufer, streng enthaltsam lebe, sondern esse und trinke, wie andere Menschen, daß er Zöllner und Sünder annehme und mit ihnen zu Tische sitze, daß er den Sabbath entweihe durch Krankenheilungen und Ähnliches. Gerade solchen Engherzigkeiten gegenüber offenbart Jesus durch Wort und That die großen Grundsätze freier, aus dem Quell göttlicher Liebe entsprungener Sittlichkeit, die das Evangelium so weit über jeden moralischen Knechtesdienst und jede Art von Werkheiligkeit erhebt; gerade hier fand er Veranlassung, die reinmenschliche, durch keine körperquälende Ascese verdüsterte, alle Gottesgaben mäßig und dankbar genie-

---

1) Vergl. Hase Leben Jesu §. 30. S. 55. der 3ten Aufl.

ßende Heiterkeit des wahrhaft frommen Lebens zu bewähren und jene einfachen Lehren, daß die wahre Sittlichkeit auf der Gesinnung beruhe, daß Liebe mehr sey als Opfer und Gesetz, daß die heiligen Satzungen um des Menschen willen da seyen, nicht der Mensch um der Satzungen willen, auszusprechen und als ewige Wahrheiten in zeitgemäßer Form festzustellen.

Andere Handlungen Jesu erzählen die Evangelisten in hoher Unbefangenheit, mit der ihnen eigenen reflexionslosen Objectivität, ohne daran zu denken, daß sie sittlichen Anstoß geben könnten; nur dem zärtlichen Sinne der neueren Welt sind sie auffallend geworden. Manches bedarf kaum der Erörterung, wie z. B. die Verwünschung des Feigenbaumes [1]), wo der Vorwurf des Eingriffes in fremdes Eigenthum auf keinen Fall zu begründen, und fast zu trivial ist, um nur ausgesprochen zu werden, aber auch die Vorstellung, daß Jesus mit persönlicher Gereiztheit gegen den unschuldigen Baum verfahre und unnöthigerweise dessen Leben zerstöre, verschwindet, wenn wir uns vergegenwärtigen, wie er hier ohne Zweifel voll Besonnenheit eine prophetisch lehrende Handlung verrichtet, die den Sinn hatte, seinen Jüngern den Untergang des geistig unfruchtbaren jüdischen Volkes zu veranschaulichen. Anderes erfordert genauere Erwägung und einzelne Puncte bieten auch wirkliche Schwierigkeit dar. Mit scheinbar größerem Rechte könnte man Jesu den Vorwurf eines Eingriffs in fremde Eigenthumsrechte bei jener merkwürdigen Handlung auf dem Gebiete der Gadarener [2]) machen, wo allerdings die durch ihn bewirkte Heilung unmittelbar mit einem Schaden für die Bewohner der Gegend verknüpft war. Beinahe jeder Erklärer dieser Stelle glaubte auch eine Apologie Jesu liefern zu müssen, und natürlich ist diese sehr verschieden ausgefallen, je nachdem der Standpunct der Betrachtung genommen wurde. Ich möchte Bedenken tragen, Jesum, wie die meisten neueren Ausleger thun, mit dem Nicht-

1) Matth. 21, 17—22. Marc. 11, 11—26.

2) Matth. 8, 28—34. Marc. 5, 1—20. Luc. 8, 26—39.

voraussehen des Erfolgs zu entschuldigen[1]), weil diese Ansicht mit der Idee streitet, welche uns die Evangelien von Jesu geben. Dagegen könnte man sagen: Jesus handelt hier, wie überhaupt bei seinen Wundern, als Repräsentant der Gottheit: wenn Gott zu höheren Zwecken Einzelnes zerstört, wenn er durch Naturgewalten menschliche Besitzthümer vernichten läßt, wer mag ihn eines Unrechtes zeihen? Der Complex des Ganzen fordert es, und die Anordnung der einzelnen Erscheinungen erfolgt nach dem Plan einer über unser Denken erhabenen Weisheit; auf diesem Standpuncte höherer Weisheit und Vollmacht befindet sich auch Jesus, und wer es verschmäht, ihn aus der Fülle göttlicher Befugniß handeln zu lassen, kann ihn schwerlich rechtfertigen, ohne die Idee der Evangelien von Christo zu zerstören. Gegen diese Wendung der Sache ist nicht ohne Grund geltend gemacht worden[2]), daß sie aus dem apologetischen Gebiete, wo wir Christum nach den allgemeinen Gesetzen menschlichen Handelns zu beurtheilen haben, heraustrete; wir bleiben also einfach dabei stehen, daß Christus hier, wie überall, wenn auch nicht ohne Voraussicht des Erfolges, doch ohne sich dadurch bestimmen zu lassen, einfach seiner Sendung genügte: diese verlangte, Menschenleben und Menschenseelen zu retten, und davon konnte ihn der mögliche Untergang unvernünftiger Wesen, ein Schaden, der wieder zu ersetzen war, nicht abhalten; vielmehr leuchtet aus dieser Rücksichtlosigkeit recht stark der hohe Werth hervor, den er dem Menschen zuerkannte.

Wenn man sich bei dem Verwünschen des Feigenbaums Jesum nicht leidenschaftlich aufgeregt denken darf, so ist doch ein anderer Auftritt in der evangelischen Geschichte erzählt, von dem sich die Vorstellung des Leidenschaftlichen kaum trennen läßt, das

1) Hase Leben Jesu 3te Ausg. §. 75. S. 134: „Der dadurch veranlaßte Untergang einer Heerde war ein eben so unvorhergesehener, als bei den scheuen einmüthigen Bewegungen dieser Thiere leicht möglicher Unfall."

2) Schweizer über die Dignität des Religionsstifters, Stud. u. Krit. 1834. Heft 3. S. 570.

Austreiben der Verkäufer und Käufer aus dem Tempelhofe [1]). Ja, man kann diese Handlung auf eine Art ausmalen, wodurch ihr ein Character von Gewaltthätigkeit aufgedrückt wird. Dazu hat man nun freilich kein Recht; denn es war gewiß nicht sowohl die körperliche Gewalt, die Jesus anwendete, als vielmehr sein heiliger Ernst und seine hohe persönliche Würde, welche seinem Thun Nachdruck und Kraft gaben; es war das Gefühl, daß er Recht und sie Unrecht hätten, was die Krämer zum Tempel hinaustrieb. Aber dennoch bleibt in der Handlung etwas von zürnender Aufwallung, was gegen Jesu sonstige Milde zu contrastiren scheint, und selbst die Apostel erblickten in seinem Verfahren einen verzehrenden Feuereifer [2]). Allein hier tritt der Unterschied ein zwischen persönlicher Leidenschaft und dem edeln Zorn des höheren Berufes. Jesus steht nicht als jüdischer Rabbi jüdischen Krämern, sondern er steht als innerlichst berufener Reiniger der ächten Theokratie den Entheiligern des Hauses seines Vaters gegenüber, und dieser Beruf gab ihm das Recht, auf eine Weise zu verfahren, die nicht durch hergebrachte Regeln legitimirt zu seyn brauchte. Mag das zweifelhafte Recht der Eiferer [3]) auch bestanden haben, es ist ganz unnöthig, sich zur Rechtfertigung Jesu darauf zu berufen. „Es war die Macht des wahrhaft prophetischen Strafamtes, das zu allen Zeiten und unter allen Völkern, wenn die irdischen Verhältnisse und der Rechtslauf der vorhandenen Gesetze das wachsende Verderben nicht zu hemmen vermögen, von den dazu berufenen höheren Naturen geübt wird und geübt werden soll [4])." Eine solche Handlung aber konnte gar nicht vollzogen werden, ohne tief erschütternden Ernst und kräftig zürnenden Eifer; solcher Ernst und Eifer sind aber zugleich rein menschlich und menschlich groß;

---

1) Matth. 21, 12—17. Marc. 11, 15—19. Luc. 19, 45—48. vergl. mit Joh. 2, 14—18.

2) Joh. 2, 17.

3) Jus Zelotarum.

4) S. Lücke's Commentar zu dieser Stelle. Th. 1. S. 536 u. 537.

wer dieser, von aller Persönlichkeit freien, Entflammung des Gemüths nicht fähig ist, der ist keiner großen Handlung fähig, und dem reinen Sinn wird Jesus auch hier in ungetrübter Erhabenheit erscheinen.

Eine eigenthümliche Schwierigkeit liegt auch in dem Verhältnisse zwischen Jesus und Judas [1]). Wenn Jesus den Judas durchblickte, warum nahm er ihn unter die Apostel auf, wo er sein Verräther wurde; und wenn er ihn nicht durchblickte, wie steht es um den sittlichen Tiefblick und die Geisteserhabenheit Jesu? Hat nicht Jesus hier auf jeden Fall einen Fehlgriff begangen? Die Antwort ist nicht so leicht, und ich versuche eine Lösung, mehr um zum weiteren Nachdenken zu reizen, als in der Meinung, die Sache damit abzuschließen. Es hängt zuletzt alles davon ab, wie man den sittlichen Zustand des Judas bei seiner Berufung in die Gemeinschaft Jesu zu denken hat? Darüber sind im Wesentlichen drei verschiedene Ansichten möglich, und jede derselben begründet eine andere Lösung der Frage. Die erste: Judas hatte schon damals die Keime seiner nachmaligen Fehler und Verbrechen, namentlich Ehr- und Geldliebe in sich, aber das Gute war doch in seinem Gemüthe überwiegend, Christus hoffte ihn vollständig zu bessern und sich dann dieser kräftigen Natur als eines tüchtigen Werkzeuges für seine Sache zu bedienen, wurde aber in seiner menschenfreundlichen Absicht getäuscht [2]). Die zweite: Judas war, als er in Berührung mit Jesu kam, schon ein völlig verdorbener Character, er war dem Bösen auf unrettbare Weise ver-

1) Vergl. über das ganze Verhältniß und die verschiedenen Auffassungsweisen desselben: Dr. Gust. Schollmeyer Jesus und Judas, Lüneburg 1836. Auch Neander Leben Jesu S. 225 u. 571 ff. Andre Schriften bei Hase Leben Jesu §. 110. S. 182 ff. der 3ten Aufl.

2) Diese Hypothese ist auf eine dem damaligen Stande der Theologie entsprechende Weise durchgeführt in dem Aufsatz eines Ungenannten: Wie konnte der große Menschenkenner Jesus einen Judas zum Lehrer der Menschheit wählen? In Augusti's theolog. Blättern B. 1. S. 497—515. Der Verfasser dieses Aufsatzes tröstet sich in Beziehung auf die Täuschung Jesu damit: „Jesus verliere durch diesen verunglückten Plan bei der vernünftigen Welt so

fallen[1]); Jesus wählte ihn, nicht nur mit dem bestimmten Bewußtseyn, daß er sein Verräther werden würde, sondern auch in der Absicht, damit er es würde; durch irgend ein Werkzeug mußte der Tod Jesu herbeigeführt werden und auf dem ohnedieß schon verworfenen Judas lastete die unheilvolle Nothwendigkeit, dieses Werkzeug zu werden; er war von Gott bestimmt, das Böse in seiner höchsten Entwickelung darzustellen und den nothwendigen Gegensatz des Bösen dem in Christo persönlich gewordenen Guten gegenüber geschichtlich zu verwirklichen, damit Beides in seiner

---

wenig an Würde, daß er vielmehr an herzlicher Achtung bei allen weisen und guten Menschen gewinne."

1) In diesem Sinn ist Judas aufgefaßt von Daub in seinem Judas Ischarioth oder über das Böse im Verhältniß zum Guten. Heidelb. 1816. bes. Heft 1. S. 16—20. Judas wird hier bezeichnet als das Böse, welches die Menschheit abgelegt hat, als eingefleischter Teufel, der zum Verräther wird an dem menschgewordenen Gott und selbst seine, von dem ewig Guten ihm prädestinirte Verzweiflung enthält keine Regung des Guten und ist auch nicht erst in ihn gekommen, sondern jederzeit in ihm gewesen. „Die Verzweiflung kam nicht in diesen Sünder, heißt es S. 19, und er gerieth nicht in sie, sondern, gleich der von seiner ersten Jugend an stets steigenden Gewalt des Bösen in ihm, nahm sie bloß immerfort zu, und war mithin sein gesammtes Streben und Thun, wie das des ununterbrochen Bösen, so zugleich das des stets verzweifelnden Menschen." Auf diesem Standpuncte erhebt sich gewiß die Frage mit verdoppelter Kraft: wie konnte der Heilige des Evangeliums einen also Verworfenen in seine vertrauteste Nähe stellen, wo derselbe, weit entfernt, gehoben zu werden, durch den steten Anblick der ewigen Güte gänzlich verstockt werden mußte? — Nicht ganz auf demselben, aber doch auf ähnlichem Standpuncte befindet sich Olshausen, der in s. biblischen Commentar B. 2. S. 438 ff. zur Lösung der Schwierigkeit ungefähr Folgendes bemerkt: das Böse war schon vor der Berufung in Judas, und er wurde dadurch nicht wesentlich anders, daß es zur Ausbildung kam; es hätte ihm nichts genützt, wenn er auch Jesum nicht factisch verrathen hätte. Auf der einen Seite ward ihm noch einmal eine Möglichkeit der Rettung gegeben, auf der andern Seite scheint auch die Nothwendigkeit der That auf ihm gelastet zu haben; allein wenn auch Jesus sterben und verrathen werden mußte, so handelte doch Judas, indem er ihn verrieth, vollkommen frei. Die Berufung gab dem Judas eine Möglichkeit seiner Rettung, aber mit dieser Möglichkeit war auch die andre gegeben, die durch seine freie Selbstbestimmung Wirklichkeit ward, daß er die Hülfe verschmähte und sich in's Verderben stürzte.

ganzen Stärke anschaulich, und zugleich durch eine große Thatsache die Lehre gegeben würde, daß das Böse, auch wo es in seiner vollen Gewalt auftritt, den Rathschluß der heiligen Güte fördern, der Erlösung dienen, und in seiner eigenen Ohnmacht und Nichtigkeit das Gute verherrlichen muß. Die dritte: bei Judas war, als er berufen ward, das Böse allerdings schon überwiegend, aber nicht absolut herrschend; er war noch verbesserlich; die Nähe Jesu konnte zwiefach auf ihn wirken, zum Guten und Schlimmen, und es lohnte sich, daß Jesus den Versuch machte. Wurde er für das Gute gewonnen, so war er einer der kräftigsten Apostel; ging er verloren, so konnte und mußte er auch so ein Werkzeug der Plane Jesu werden. Jesus täuschte sich nicht mit sicheren Erwartungen, den Judas zu bessern, er war auf jeden Ausgang gefaßt; er erkannte auch bald, schon in der ersten Zeit des Zusammenlebens[1]), wie sich Judas entscheiden würde; aber nun stieß er ihn doch nicht aus seiner Gemeinschaft, theils weil das Ausstoßen schon etwas anderes gewesen wäre, als das Nichtaufnehmen, theils weil Judas allerdings ein Werkzeug der Plane Jesu werden sollte.

Die erste dieser Auffassungsweisen setzt nicht nur eine solche Täuschung bei Jesu voraus, die mit seinem Tief- und Scharfblick unvereinbar ist, sondern verkennt auch die Natur der sittlichen Entwickelung: denn um diese Stufe des Bösen zu erreichen, auf der wir den Judas erblicken, dazu gehörte ein längeres Heranwachsen der Sünde in dem ganzen Zusammenhange des Lebens; wäre er mit überwiegender Offenheit für gute Eindrücke in die Gemeinschaft Jesu getreten, so wäre das Resultat ein anderes gewesen. Aber, was entscheidend ist, diese Ansicht steht auch in

---

1) Der Ausdruck ἐξ ἀρχῆς Joh. 6, 64. braucht nicht nothwendig auf die Zeit vor oder unmittelbar bei der Aufnahme des Judas bezogen zu werden; es heißt, wie Joh. 16, 4. in der ersten Zeit, bald nach der Aufnahme, lange vorher, ehe die Gesinnung des Judas sich in dem Werke des Verrathes offenbarte; Jesus sah die Sache von Anfang an kommen.

offenbarem Widerspruche mit den Aussagen des Johannes [1]), daß Jesus von der ersten Zeit an das Bösartige und Verrätherische im Judas erkannt habe. Die zweite Auffassungsweise zerhaut den Knoten mehr, als daß sie ihn löste; sie betrachtet die Sache nur teleologisch, während sie zunächst von dem Standpuncte der bestimmenden Ursache (ätiologisch) zu erörtern wäre; sie macht einen Sprung vom historischen Gebiet auf das metaphysische und erklärt das Dunkle durch Dunkleres; sie setzt einen Grad der Bosheit bei Judas voraus, wodurch dieser von allem Menschlichen entkleidet wird, während doch in seiner, wenn auch verkehrt wirkenden, Reue noch eine Regung des Guten und sogar im Verzweiflungstode eine Spur ehemaliger Größe hervortritt; sie steht im Widerspruche mit dem Worte Jesu, daß er gekommen sey, zu suchen, was verloren ist; sie setzt endlich als nothwendig, was an sich bei der Offenkundigkeit des Lebens Jesu nicht nothwendig war, daß gerade ein Mitglied des vertrautesten Kreises ihn verrathen mußte. Wenn die beiden ersten Ansichten verwerflich sind, so bleibt uns nur die dritte [2]), die freilich auch Schwierigkeiten hat, aber durch Folgendes gerechtfertigt wird. Die ganze Erscheinung Christi, die auch schon auf Erden eine ebensowohl richtende [3]), als erlösende war, sollte die Kraft und Wirkung haben, daß das Göttliche und Ungöttliche, das Gute und Böse streng geschieden, das eine geweckt und belebt, das andere gestraft und auf geistig freie Weise überwunden würde. Es sollten an ihm und durch ihn der Herzen Gedanken offenbar werden und die Einen zur Auferstehung, die Andern zum Fall kommen. Wie durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch, so geschah dieß auch schon im nächsten Kreise des irdischen Lebens Jesu. Beide Erfolge, der gute und schlimme,

1) Joh. 6, 64. 70.

2) So auch in kurzer Andeutung Hase Leben Jesu 3te Aufl. §. 110. S. 182.

3) Eine κρίσις in dem Sinne, worin das Wort in den johanneischen Schriften vorkommt, und in welchem der λόγος θεοῦ im Brief a. d. Hebr. 4, 12. κριτικός genannt wird.

konnten, an sich betrachtet, auch bei Judas eintreten. Er war noch Mensch und als solcher erlösungsfähig und verbesserlich; er konnte fallen, aber vielleicht auch, wie Petrus, wieder aufstehen; der Strahl jener unendlichen Liebe konnte zu jeder Zeit noch in seine Seele dringen. Daß dieß nicht geschah, war mit Bestimmtheit nicht vorauszusehen; denn gerade das Böse ist, als ein seinem Wesen nach Willkürliches, Inconsequentes und Widersinniges, in seiner Entwickelung unberechenbar. Durch einen Act der Bosheit, der in seinem letzten Grunde ebenso wenig genügend erklärt werden kann, wie das Böse überhaupt, verstockte sich Judas gerade im Anschauen und in der Gemeinschaft der reinsten Güte, und die göttliche Liebe, die auch lösend und umbildend auf ihn hätte wirken können, wirkte auf ihn verhärtend und versteinernd. War aber einmal diese Verhärtung eingetreten, dann konnte er, wie alles Böse dem Guten dienen muß, auch in diesem Zustande den Zweck Jesu nur fördern, und zwar geschah dieß auf dreifache Weise. Er führte die Katastrophe herbei, durch welche der Erlösungstod Jesu bedingt war, so daß Jesus diesen Tod mit Freiheit übernehmen konnte, ohne ihn selbstthätig zu suchen. Er stellte neben der Reinheit und Unschuld Jesu das Böse in seiner zurückstoßenden Abscheulichkeit dar, so daß Beides nebeneinandergestellt kräftiger und wirksamer hervorleuchtet, als auf irgend einem andern Puncte der Geschichte. Er förderte endlich die Sache Jesu selbst durch seinen Verzweiflungstod, indem er dadurch so stark, als ein Mensch von dieser Beschaffenheit es vermochte, ein Zeugniß für den heiligen Wandel Jesu ablegte. Doch war dieß alles nicht Zweck Jesu bei der Wahl des Judas, sondern es war nur die Folge dieser im besten und reinsten Sinne getroffenen Wahl. So bleibt Jesus auch in diesem Verhältnisse gerechtfertigt [1]).

---

1) Eine unsittliche Handlung Jesu wäre es natürlich auch, wenn sich die Spur einer Unwahrheit bei ihm fände; dieß würde seinen Character auf-

Dieß möchten die bedeutenderen historischen Einwendungen gegen die sündlose Heiligkeit Jesu seyn; nun treten uns auch noch aus der Natur der Sache entnommene Zweifel entgegen, welche gleichfalls Berücksichtigung fordern. Man kann die Wirklichkeit einer reinen und vollkommenen Tugend auch darum leugnen, weil man sie geradezu für unmöglich hält, weil man überzeugt ist, daß überhaupt ein menschliches Individuum nicht vollendet gut seyn könne. Bei diesem Urtheil kann man sich aber wieder entweder auf die Erfahrung stützen oder auf die menschliche Natur an sich und ihre Stellung zu der Idee absoluter sittlicher Vollendung. Wir haben daher beides näher ins Auge zu fassen.

Die Erfahrung ist allerdings schon für Viele Ursache gänzlichen Unglaubens an die Reinheit menschlicher Tugend und völligen Mißtrauens gegen die sittliche Güte und Größe unseres Geschlechts geworden. Es ist wahr, je tiefer man mit ernstem Blick in die Erscheinungen des Menschenlebens und der Geschichte eindringt, je klarer man in das eigene Herz schaut, desto schwerer wird es, sich zu überzeugen, daß je einmal ein durchaus Guter und Reiner gelebt habe. Überall, wohin wir uns wenden, be-

lösen. Ein Schein der Unwahrheit findet sich Joh. 7, 8. 10. und ein früherer Gegner des Christenthums, Porphyrius, hat nicht ermangelt, ihn zu benutzen. Hieronym. adv. Pelag. Lib II. „Iturum se negavit et fecit, quod prius negaverat," latrat Porphyrius; inconstantiae ac mutationis accusat. Die leichteste Abhülfe würden wir in der Lesart οὔπω statt οὐκ finden, allein höchstwahrscheinlich ist die Variante οὔπω der Stelle aufgedrungen, nur um das Schwierige zu entfernen. Auch Porphyrius muß οὐκ gelesen haben. Indeß steht οὐκ hier in der Bedeutung von noch nicht, wie Joh. 6, 17. (vergl. auch Marc. 11, 13. Esr. 3, 6.), und auf jeden Fall haben wir, liege das Prägnante nun in dieser selteneren Bedeutung von οὐκ oder in dem streng zu fassenden Präsens ἀναβαίνω, wozu man νῦν hinzudenken könnte, den Ausspruch Jesu auf einen eng begränzten, nur die Gegenwart und nächste Zukunft umfassenden Zeitraum zu beschränken, was auch aus den folgenden Worten ὅτι ὁ καιρὸς ὁ ἐμὸς οὔπω πεπλήρωται klar hervorgeht. Wäre die Darstellung anders zu verstehen, so hätte der Widerspruch zunächst dem Evangelisten selbst auffallen müssen und er wäre nicht so trockenen Fußes darüber hinweggegangen.

gegnet uns, wenn auch in tausend schmeichelnde Formen versteckt, Lust zum Genuß, Eitelkeit, Ehrgeiz, Neigung zum Besitz und zur Herrschaft, Lieblosigkeit, Neid und das Übel aller Übel, der Egoismus, der sich in den feinsten Windungen auch in unser edleres Wollen und Handeln einschleicht; selten erfreuen wir uns des Anblicks einer ganz reinen und guten That, nirgends entdecken wir einen Menschen, dessen Leben ein ungetrübtes Bild sittlicher Vollkommenheit und wahrer Geistesfreiheit darstellte. Unser geistiges Auge wird so sehr an diesen beständigen Anblick sittlicher Unvollkommenheit, an dieses Grau in Grau des Menschenlebens, gewöhnt, daß es zuletzt beinahe unfähig wird, eine wirklich reine sittliche Erscheinung in ihrer ganzen Hoheit und Lichtfülle aufzufassen; wir verlieren die Schwungkraft des Gemüths, die erforderlich ist, um an wahre Geistes- und Herzensgröße zu glauben, und unsere Menschenkenntniß löst sich am Ende in das traurige Resultat des absoluten Mißtrauens gegen die Menschheit auf. Allein die Menschenkenntniß, welche zu diesem Ziele führt, geht eigentlich schon von dem Princip des Mißtrauens aus; sie ist schon von vorne herein geneigt, Fehler zu entdecken, das Gute und Edle aber entweder zu übersehen, oder aus schlechten Triebfedern abzuleiten, und zeigt sich auch darin als eine unächte, daß sie ein Ergebniß liefert, welches auf unsere besten Kräfte, Liebe und Vertrauen, vernichtend wirkt und unsere Begeisterung für die Menschheit in der Wurzel tödtet. Blicken wir unbefangen unter die Menschen, so tritt uns auch unleugbar viel Gutes und Edles entgegen[1]) und Männer von dem schärfsten Verstande, verbun-

1) Es ist zwar richtig, daß wir die Triebfedern des Handelns, auf die es bei dem Urtheil über menschliche Sittlichkeit vor Allem ankommt, nicht mit mathematischer Gewißheit nachweisen können; allein wollen wir uns daraus eine Regel bilden, so wird es ein Grundsatz des sittlichen Skepticismus werden, der alle menschlichen Verhältnisse auflöst und darum kein richtiger seyn kann. Es fällt dann aller Grund hinweg der Achtung und des Vertrauens gegen die Einen, des Mißtrauens und verwerfenden Urtheils gegen die Andern, wir unterscheiden Gutes und Böses nur in der Idee, nie in der

den mit der tiefsten Lebenserfahrung, zeigen durch ihr Beispiel, daß man diese Eigenschaften besitzen könne, ohne deßhalb den Glauben an die Menschheit aufzugeben, und daß es nicht sowohl auf die Erfahrung ankomme, als auf die Gesinnung und das Urtheil, womit man die Erscheinungen des Lebens auffaßt, ob man zum völligen Unglauben an menschliche Tugend hingeführt wird oder den Glauben daran bewahrt. Es verhält sich mit dem Glauben an die Menschheit, wie mit dem Glauben an Gott: wie dieser, so ist auch jener nicht eigentlich auf die Erfahrung gegründet, sondern ruht in der Tiefe unseres eigenen Geistes; er liegt über die einzelnen Erfahrungen hinaus und ist vielmehr die höhere Kraft, die uns in den Stürmen des Lebens aufrecht erhalten und über bittere Erfahrungen erheben soll. So wenig durch das Unglück der wahre Gottesglaube gelähmt werden darf, ebenso wenig durch die sittliche Unvollkommenheit oder Schlechtigkeit der Einzelnen der Glaube an die Menschheit. Denn dieser Glaube ist ja in seinem tiefsten Grunde nicht ein Vertrauen auf einzelne Menschen, sondern der Glaube an das Geschlecht, an die Idee der Menschheit, an die heilige Bestimmung, die uns vom Schöpfer gegeben, deren Erreichung also auch der menschlichen Natur möglich ist. Die sittliche Idee bleibt wahr, mögen ihr tausend Erfahrungen widersprechen. Jede Erfahrung ist partiell und erlaubt nicht, den Schluß zu ziehen, daß das, was wir in unserem engen Gesichtskreise überall zu finden glauben, auch allgemein wirklich und schlechthin nothwendig, oder, was wir hier nicht entdecken, auch

Wirklichkeit und haben keinen Maaßstab für die Beurtheilung der uns umgebenden Welt. Der von Sophistereien freie Menschensinn wird aber keinen Augenblick zweifeln, daß sich das Gute und Böse wohl auch im Leben erkennen lasse, nicht mit Untrüglichkeit, aber doch mit hoher Sicherheit, nicht aus der einzelnen Handlung und für den flüchtigen Beobachter, wohl aber aus dem Ganzen des Lebens und für den tieferen Blick. Die Totalität der Lebenserscheinung gibt es wohl kund, auf welchem Grunde das Leben des Menschen ruht und auf welches Ziel es gerichtet ist. — Eine ausführlichere Widerlegung der Gründe sittlicher Zweifelsucht findet man in Reinhards Moral Th. III. Cap. 1. §. 369.

schlechthin unmöglich sey. Anders verhält es sich mit Naturgesetzen, anders auf dem Gebiete der Freiheit: dort läßt eine regelmäßig wiederkehrende Erscheinung auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit schließen; hier können Millionen gewöhnliche Erscheinungen nicht gegen eine ungewöhnliche beweisen, und diese ist nicht um das Geringste weniger möglich, als jene. Eine ganze Welt voll Schurken beweist nichts gegen die Möglichkeit und Wirklichkeit eines edlen Mannes. Der Mensch ist und bleibt zum Höchsten bestimmt, also mit Gott auch fähig; Heiligkeit, Liebe und Güte, nicht Selbstsucht und Sünde, ist das ewige Gesetz seiner Natur. Was berechtigte uns nun, zu glauben, daß es überall und nothwendig nur Ausnahmen von diesem Gesetze, nie und nirgends aber eine Erfüllung desselben geben könne? Der lebendige Glaube an die Bestimmung der Menschheit erhält sich immer offen für die Überzeugung, daß irgend Einer einmal das werden könne und wirklich geworden sey, was der Mensch eigentlich seyn soll: ein Bild seines heiligen Schöpfers; und wenn sich uns dieß als historische Thatsache nach allen Beziehungen bewährt, so darf uns die Menge, ja die Allgemeinheit entgegengesetzter Erfahrungen nicht abhalten, diese eine Thatsache anzuerkennen. Auch daß wir diese Erfahrung nicht unmittelbar selbst machen, wie die entgegengesetzten traurigen, darf uns nicht hindern. Wollten wir uns auf dem sittlichen Gebiete nur an das halten, was wir durch unmittelbare Anschauung erfahren, so wäre unser Gesichtskreis sehr arm und beschränkt, und wir würden damit nicht nur des Glaubens an die absolut reine Tugend des Erlösers verlustig gehen, sondern auch des Glaubens an die sittliche Vortrefflichkeit aller der großen und guten Menschen, die wir nicht Gelegenheit haben, kennen zu lernen. Liegt in der sittlichen Natur des Menschen eine Verpflichtung, an höhere Tugend überhaupt zu glauben, auch wenn sie nicht in den Kreis unmittelbarer Erfahrung fällt, so können wir uns auch dem Vertrauen auf die vollkommenste und reinste Tugend nicht entziehen, sofern Alles, was die That-

sache ihrer Erscheinung glaubwürdig macht, befriedigend vorhanden ist.

Ist es aber nicht, läßt sich ferner fragen, eine allgemeine, zweifellose Wahrheit, daß der Mensch, schon vermöge seiner Natur nicht vollkommen gut und heilig seyn könne? Bringt nicht schon das menschliche Daseyn an sich Sündhaftigkeit und wirkliche Sünde mit sich? Diese allgemeine Frage kann wieder in mehrere besondere zerlegt werden, die wir am zweckmäßigsten einzeln beantworten [1]). „Wenn wir Jesu, kann man zunächst bemerken, die Möglichkeit zu sündigen beilegen, so denken wir ihn auch der Sündhaftigkeit unterworfen; denn diese besteht nicht in der Summe wirklich begangener Sünden, sondern eben in der Möglichkeit, sündigen zu können. Sprechen wir also Jesum auch von der wirklichen Sünde frei, so haben wir ihn doch nicht von der Erbsünde frei gesprochen. Die Sündhaftigkeit schließt immer ein Minimum von Sünde ein, also die absolute Unsündlichkeit aus [2])." Allerdings kann die Möglichkeit der Sünde bei Jesu, sofern er vollständiger Mensch war, nicht geleugnet werden, aber diese ist mit Sündhaftigkeit keineswegs identisch. Die Möglichkeit der Sünde liegt unmittelbar in der Wahlfreiheit; und da diese von der Natur eines endlich-sittlichen Wesens untrennbar ist, so wäre mit der sittlichen Natur auch an und für sich schon ein Keim der Sünde gegeben, und der Urheber der sittlichen Natur wäre auch der Urheber der Sündhaftigkeit im Menschen, was jeder gesund Denkende verwerfen wird. Offenbar will der Ausdruck Sünd-

1) Die Schwierigkeiten, die von dieser Seite entstehen, sind am vollständigsten ausgesprochen von de Wette in seiner christlichen Sittenlehre Th. 1. S. 182—193. Wir bitten dort den ganzen wichtigen Abschnitt über „Christus den Heiligen" zu vergleichen. Positiver spricht sich de Wette in Betreff der Sündlosigkeit in seiner neuesten Schrift: Wesen des christl. Glaubens §. 53. S. 272 ff. aus. Wenn wir hier dennoch seine früheren Bedenken erwähnen, so gilt es um so weniger der Person des verehrten Mannes, als vielmehr nur den einmal von ihm ausgesprochenen Sätzen, die in der wissenschaftlichen Entwickelung ihre Stelle haben.

2) de Wette Sittenlehre. Th. 1. S. 188.

haftigkeit mehr sagen, als die bloße Möglichkeit des Sündigens: bei der letzteren ist eine vollkommene Indifferenz des freien Willens und die Entwickelung von reiner Unschuld zu bewußter vollendeter Sittlichkeit ohne Dazwischenkunft der Sünde denkbar, jene erstere dagegen setzt eine Anlage, einen positiven Hang zum Bösen und einen Keim der Sünde voraus, aus welchem dann die wirkliche Sünde entspringt. Wenn wir also die Möglichkeit des Sündigens bei Jesu zugestehen, so räumen wir damit keineswegs Sündhaftigkeit oder auch nur das Minimum des wirklichen Bösen ein. Eine andre Frage ist, ob nicht außer der dem freien Wesen zukommenden Möglichkeit des Sündigens auch noch ein Hang zum Bösen, die Sündhaftigkeit, die man Erbsünde nennt, in Jesu zu denken sey? Hierauf werden die Antworten abweichend seyn, je nach den verschiedenen theologischen Standpuncten. Abgeschnitten wird die ganze Schwierigkeit, wenn man erwiedert: es gibt keine Erbsünde; der Mensch tritt unschuldig, mit völlig zureichenden sittlichen Kräften in's Leben und kann sich daher auch, besonders unter begünstigenden Umständen, rein entwickeln. Diese Antwort aber, wenn sie auch die vorliegende Schwierigkeit entfernt, verwickelt uns in andere und ermangelt eines zureichenden Grundes. Die Stimmen der weisesten und erfahrensten Männer, die eigene tägliche Erfahrung und das Urtheil der Schrift lassen uns nicht zweifeln, daß Neigung zur Sünde in der menschlichen Natur vorhanden sey; die gänzliche Ableugnung derselben wird den tiefer Denkenden nicht befriedigen, und kann den Knoten nicht lösen. Nun ließe sich ferner sagen: wie man die Lehre von allgemeiner Sündhaftigkeit auch fassen mag, immer muß doch zugleich die sittliche Freiheit als etwas Ursprüngliches und Allgemeines postulirt werden; dieß ist Voraussetzung des Christenthums und Forderung des sittlichen Bewußtseyns; auch bei dem Hange zum Bösen sind wir uns einer unvertilgbaren Kraft bewußt, dem Reize der Sünde widerstehen und uns zum Guten bestimmen zu können. Nur unter dieser Voraussetzung sind unsere Handlungen zurech-

nungsfähig und haben als gesetzwidrige, die vermieden werden konnten, den Character der Schuld. In der Gewißheit der Freiheit aber, deren Annahme die Nöthigung zur Sünde ausschließt, besitzen wir eine Bürgschaft, daß es möglich sey, der menschlichen Natur theilhaftig und doch ohne Sünde zu seyn. Denn ist die Freiheit eine Kraft, im einzelnen Fall ungezwungen zu seyn zum Bösen und das Gute thun zu können, so ist sie es auch für alle Fälle, und wo in allen Fällen das Gute wirklich gewählt würde, hätten wir Sündlosigkeit. Auch diese Antwort genügt nicht; sie ist von der vorigen nicht wesentlich verschieden und geht ebenfalls von einem pelagianischen Standpunct aus. Der Mensch besitzt Freiheit, aber nicht als reine ungeschwächte Kraft, sondern als Anlage, frei zu werden, die zu ihrer Ausbildung und Vollendung nicht ohne Kampf und Sieg, nicht ohne Schwankung, Fall und Sünde kommt. Nur der ungeschwächten Freiheitskraft ist es möglich, sich rein zu entwickeln; wird aber eine Neigung zur Sünde mit der Freiheitskraft gesetzt, so ist diese ja schon gehemmt und es wird dann auf jeden Fall eine Schwierigkeit des Guten [1]), ein innerer Zwiespalt, ein Kampf statt finden, der mit vollkommener Sündlosigkeit unvereinbar ist. Hätte Jesus den Hang zum Bösen zu besiegen gehabt, so wäre er eben dadurch schon, wie vollkommen wir auch sonst seine Tugend denken mögen, befleckt. Es bleibt bei der Annahme eines allgemeinen Hanges zum Bösen keine andere Auskunft, um sich das Reinseyn Jesu von aller Befleckung zu erklären, als eine besondere göttliche Einwirkung auf den Ursprung seiner Persönlichkeit [2]). Es trat, weil Gott es so wollte und ordnete, durch eine neue Schöpfung in den Zusammenhang des sündhaften Lebens ein mit reinen, frischen und unge-

---

1) Difficultas boni nennt es Augustin in seinen früheren Schriften.

2) „Jedes individuelle Leben ruht auf einem ursprünglich bestimmten Seyn, das auf den Schöpfer zurückweist." Hase L. J. 3te Aufl. §. 32. S. 58. Vergl. §. 1. Weitere vortreffliche Ausführung dieses Satzes in Beziehung auf die Sündlosigkeit Jesu in den Streitschriften 3tes Heft S. 105 — 109.

trübten sittlichen Kräften ausgestattetes Wesen ein, damit ein heiliges, gottgefälliges Leben sich zuerst in diesem Einzelnen, und von ihm aus durch die Kraft des vollendeten Urbildes in der Menschheit entwickeln könnte. Die Einwendung, daß hiermit die Sache in die Sphäre des Wunderbaren gebracht, aber nicht erklärt sey, kann uns nicht irre machen [1]). Wohl ist der neue sittlich-religiöse Lebensanfang in Christo ein Wunder und nicht anders zu erklären, als durch eine besondere Bestimmung und Thätigkeit Gottes; aber einmal ist das Neue, das wir als hierdurch hervorgerufen setzen, nicht ein Wider- oder Unnatürliches, sondern die Wiederherstellung der reinen, vollen Natur selbst (Christus zweiter Adam), und sodann ist die Entstehung des Christenthums und aller wahren Religion überhaupt nur unter der Bedingung zu erklären, daß Gott mit der Menschheit in reale Gemeinschaft tritt und auf deren Entwickelung eine schöpferische und belebende Wirkung übt, was wieder nicht denkbar ist, ohne daß sich diese Wirkung in einzelnen Persönlichkeiten, in deren ganzem Seyn vom Ursprung an und durch alle Momente hindurch, auf eine eminente Weise manifestirt. Wer ohne göttliche Thätigkeit in der Stiftung, Fortbildung und Vollendung des religiösen Lebens glaubt fertig werden zu können, der versuche, ob er eine bessere Begründung der Sache geben kann. Wichtiger scheint der Einwurf, daß auf diese Weise die Bedeutung des Beispiels Jesu für uns weg-

1) In der Schrift über das Wesen des christl. Gl. sagt de Wette in dieser Beziehung §. 53. S. 273: „Den Einwurf, wie Einer der durch die Geburt mit der sündigen Menschheit zusammenhing, habe schlechthin sündlos, auch frei von Erbsünde seyn können, vermögen wir nicht mit geschichtlichen Beweisgründen abzufertigen. Hier gilt es zu glauben und nicht zu vernünfteln. Von wirklichen Sünden sehen wir Jesum frei, und in solchen erscheint die Erbsünde: mithin schreiben wir ihm diese nicht zu; wir thun es aber nicht kraft eines verständigen Urtheils, sondern kraft gläubiger, begeisterter Verehrung. Und der Zweifel an der Möglichkeit, daß ein Sohn unsres sündigen Geschlechts ganz von der allgemeinen menschlichen Verderbniß ausgenommen seyn könne, beunruhigt den Gläubigen nicht, da er geneigt ist auch das Höchste für möglich zu halten."

falle. Ist Jesus ursprünglich von Sündhaftigkeit frei durch besondere göttliche Bewahrung, und ist er mit frischer zureichender sittlicher Kraft ausgerüstet durch besondere göttliche Begabung, so kann er in seiner sittlichen Vollendung denen, die dieß nicht sind, kein wahres, verpflichtendes Vorbild seyn. Allerdings ist auch der Satz von der Vorbildlichkeit Christi nicht so obenhin, sondern mit gehöriger Unterscheidung zu fassen. Als Vorbild ist Christus zu betrachten nicht in der Weise, daß wir unmittelbar so seyn sollen, wie er, sondern nur, daß wir so werden sollen. Er ist und bleibt der Erlöser, wir die Erlösten. Zum Erlöser gehört ursprüngliche und permanente Freiheit von der Sünde, bei dem zu Erlösenden wird Sündhaftigkeit vorausgesetzt. An keinen von uns ergeht die Forderung, Erlöser zu seyn, sondern uns erlösen zu lassen. Wir können eben darum nicht in allen Beziehungen seyn wie Christus, sondern nur durch ihn von Sünde frei, ihm ähnlich, in sein Bild verklärt werden. Im Glauben an ihn als Erlöser liegt zugleich das Bewußtseyn eines specifischen Unterschiedes und der sittlichen Erhabenheit Christi über uns alle. Dieß schließt aber die verbindende Bedeutung seines Vorbildes nicht aus; das Heilige bleibt für uns gesetzgebend und verpflichtend, auch wenn es aus höherer als menschlicher Kraft entsprungen ist. Gott selbst in seiner absoluten, unantastbaren Heiligkeit wird uns als sittliches Ideal vorgehalten. Da aber das Vorbild Gottes in seiner Unendlichkeit zu ferne liegt, ist uns in Christo ein menschliches, durch alle Lebensverhältnisse durchgeführtes, individuell anschauliches Urbild gegeben. Sollte aber ein vollkommen reines, mit Erlösungskraft ausgestattetes Urbild zu Stande kommen, so konnte der, in welchem es verwirklicht werden sollte, nicht von Anfang an mit der Anlage zur Sünde behaftet und in den Kampf mit derselben verwickelt, sondern er mußte, mit reinen Kräften ausgestattet, einer reinen Entwickelung fähig seyn. Entweder keine Erlösung, oder einen Erlöser mit sittlich-reiner Begabung. Will man dieß eine Begünstigung, eine Gnadenwahl nennen, so ist es eine solche,

die zugleich für uns alle die höchste Gnade ist, denn ohne sie konnte die Menschheit das Beste, Heilbringendste nicht empfangen. Deßhalb aber ist das Bild Christi nicht minder wahr und nachahmenswerth; ebenso wie es dem Vorbildlichen großer Künstler, eines Sophokles, Raphael, Shakspeare keinen Eintrag thut, daß sie mit ursprünglich eminenter gottverliehener Gabe, mit Genie vor allen andern ausgestattet sind. Kann es doch nicht anders seyn. Denn wenn nur Vorbild werden könnte, wer sich mit Schwierigkeit von der niedrigsten oder mittleren Stufe seines Gebietes emporarbeitet, so käme das Große und wahrhaft Mustermäßige in der Menschheit überhaupt nie zu Stande. Erkennen wir nun mit freudigem Danke die Kunstgenien als leuchtende Vorbilder ihrer Gebiete, so müssen wir noch dankbarer das Gottverliehene und Einzige in der Erscheinung Christi als höchstes Vorbild erkennen, auch wenn wir das Bewußtseyn haben, schon wegen geringerer sittlicher Anlage, es nie ganz zu erreichen.

Man erinnert weiter [1]): „Insofern Jesu Tugend menschlich war, hatte sie auch eine sinnliche Beimischung, wovon kein menschlicher Entschluß ganz frei ist; in diesem Unterworfenseyn unter das Gesetz der Sinnlichkeit liegt aber eine Unvollkommenheit, wodurch die absolute sittliche Vollendung aufgehoben wird." Auch in dieser Bemerkung liegt etwas Wahres; wir können die sinnliche Beimischung, wodurch die Lebhaftigkeit der Entschlüsse und Thaten bewirkt wird, in der Tugend Jesu nicht leugnen, wenn wir, wie nothwendig, bei ihm denselben Zusammenhang des Geistes und Körpers annehmen, wie bei andern Menschen; allein es ist nicht zuzugeben, daß in diesem sinnlichen Bestandtheile der Willensäußerung und Handlung an sich etwas Sündhaftes sey. Sobald die letzte entscheidende Bewegung des Wollens und Handelns von dem höchsten Princip, vom Geiste (Pneuma) ausgeht, ist der Willensact und die That gut, wenn sich ihr auch, was unvermeidlich, im Ursprung oder Verfolg eine Lebhaftigkeit sinn-

1) de Wette Sittenl. Th. 1. S. 188.

licher Art beigesellt. Alle Sinnlichkeit ist ja nur böse im Widerstreite mit höheren geistigen Principien; diesen Widerstreit finden wir aber bei Jesu nicht, weder im Leiden, noch im Handeln, und wo auch bei ihm, der menschlichen Natur gemäß, irgend ein Reiz von der Sinnlichkeit ausgeht, da empfängt derselbe durch die herrschende Kraft des Geistes seine richtige Stellung und Bestimmung. Sinnliche Triebe sind nun einmal der menschlichen Natur nothwendig; wollen wir hierin etwas Sündhaftes finden, so fällt die Schuld auf den Urheber derselben [1]). Daß aber diese sinnlichen Triebe in irgend einem Fall auf unangemessene Weise Grund der Willensbestimmung Jesu geworden, wird man nicht darthun können; nicht leidenschaftliche Erregtheit, sondern die reinste, besonnenste Ruhe, die höchste Selbstbeherrschung ist der Grundtypus aller seiner Worte und Werke [2]). Noch weniger leuchtet ein, wie man, ohne in gnostischer Art die ganze Schöpfung als Abfall von Gott zu betrachten, bei Jesu von einer „Schuld der Endlichkeit" sprechen und sagen kann: „daß Jesus als menschliches Wesen doch immer ein endliches sey, und darum auch die Beschränkung und Schuld der Endlichkeit trage" [3]). Jedes Wesen ist, wie sich versteht, nur vollkommen nach Maaßgabe seiner Natur; die Vollkommenheit des endlichen Wesens ist mithin als solche nie absolut identisch mit der Vollkommenheit des Unendlichen; die höchste und reinste menschliche Tugend ist nicht Heiligkeit Gottes, weil diese mit dem ganzen Complex der göttlichen Natur verbunden ist; aber darin liegt für das endliche Wesen keine Schuld, denn was der ursprünglichen Einrichtung seiner Natur entspricht, das ist gut; das rein Menschliche ist als solches vollkommen, und wenn wir dem endlichen Wesen seine Endlichkeit imputiren, so fällt die

---

1) Vergl. J. Müller Lehre von der Sünde I, 377 ff. und mit besonderer Beziehung auf die vollkommene Heiligkeit Jesu S. 382—384, wo auch besonders Töllner theolog. Untersuchungen B. 1. St. 2. widerlegt ist.

2) S. die schöne Ausführung in Sacks Apologetik 2te Ausg. S. 207 ff.

3) de Wette Sittenl. Th. 1. S. 189 u. 192.

Schuld auch wieder allein auf den, der nun einmal das Endliche nicht unendlich hat werden lassen.

Weiter bemerkt man von dieser Seite noch [1]): „Aus dem Bewußtseyn der Unvollkommenheit und Beschränkung und irgend eines Minimums von Sündhaftigkeit floß bei Jesu auch das Gefühl der Demuth. Diese gehört nothwendig zur sittlichen Vollendung der Menschheit; durch dieselbe reinigt sich der Mensch von der ihm anklebenden Schuld, und so ist Jesus, indem er sich als endliches Wesen vor dem himmlischen Vater demüthigt, auch in dieser Beziehung Vorbild." Wenn in dem Wesen Jesu innere Einheit seyn soll, können wir auch diese Behauptung nicht zugeben; denn der nämliche Jesus, der sich von jedem Fehler frei spricht, der sich mit Gott eins weiß, der in seinem ganzen Leben den Vater zu offenbaren so fest überzeugt ist, kann nicht aus irgend einem auch leisesten Gefühl von sittlicher Mangelhaftigkeit und Schuld demüthig seyn, sondern nur aus freier Herablassung, um auch hierin menschliches Vorbild zu seyn, um die Menschen durch die Gewalt selbstverleugnender Liebe an sich zu ziehen und zu sich zu erheben. Besteht ja doch überhaupt die Demuth nicht eigentlich im Bewußtseyn der sittlichen Fehler, die an uns sind, denn dieß ist das Gefühl der Schuld, sondern vielmehr in der bescheidenen Schätzung des Guten, das Jedem geworden, in dem milden Urtheil über Andere von geringerem Werth, und in der Überzeugung, daß alles Gute, was wir besitzen, nicht unser Verdienst, sondern Gabe einer höheren Macht und Liebe ist. Und diese Demuth finden wir auch bei Jesu: nie läßt er seine erhabenen Vorzüge glänzend hervortreten, immer ist er mild und herablassend, um auch den Schwächsten mit einem Strahle seines Lichtes und der Kraft eines bessern Lebens zu beglücken, und bei Allem, was er sagt und thut, weist er auf die Urquelle der Wahrheit und Güte, auf den Vater hin, der dem Sohne gegeben, ein reines vollkommenes, selbstgenugsam göttliches Leben in sich zu ha-

1) de Wette Sittenl. Th. 1. S. 192.

ben und der Menschheit zu offenbaren. In letzterer Beziehung vornehmlich gibt sich, bei allem Gefühle der Hoheit und inneren Selbständigkeit, die Demuth Jesu als entschiedene Unterordnung unter Gott kund: er thut nur das dem Vater Wohlgefällige, er redet und wirkt nur, wozu ihn der Vater gesandt und ausgerüstet, sein ganzes Leben ist darauf gerichtet, den Namen des Vaters zu verklären, er bekennt, der Vater sey größer als der Sohn, ja er lehnt selbst die Bezeichnung „des Guten" von sich ab und will dieselbe nur von Gott gebraucht wissen. Das Letztere, ausgesprochen in dem bekannten Worte Jesu [1]: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, als allein Gott" — hat häufig Anstoß gegeben und ist als der schlagendste Gegenbeweis gegen das Selbstzeugniß Jesu für seine Sündlosigkeit gebraucht worden [2]. So könnte es indeß jedenfalls nur von dem gebraucht werden, der die Sündlosigkeit Jesu überhaupt leugnet; wer sie anerkennt [3], wird doch wohl nicht behaupten wollen, daß Jesus ausdrücklich dagegen gezeugt habe? In der That konnte derselbe Jesus, der sich *mit* Gott eins und sein ganzes Wesen als einen Ausdruck des göttlichen wußte, nicht in solcher Weise Gott den Alleinguten nennen, daß er damit sich selbst anklagen und seine eigene sittliche Fehlerhaftigkeit hätte andeuten wollen. Und das hat er auch gewiß nicht gewollt, sondern sein Wort ist, abgesehen davon, daß er den in Werkheiligkeit befangenen reichen Jüngling auf den Gedanken führen wollte, daß das höchste Gute und die Quelle alles Guten nur in Gott zu finden sey [4], ein Ausdruck der nämlichen demuthsvollen Unterordnung unter Gott, von welcher durchdrungen Jesus auch, obwohl mit dem Vater sich eins wissend, doch den Vater als den ihn Sendenden, Lehrenden, Heiligenden, Verklärenden,

---

1) Matth. 19, 17. Marc. 10, 18. Luc. 18, 19.

2) Unter den Neueren von Strauß Glaubenslehre II, 192 und von Fritzsche Commentat. de ἀναμ. Jesu II. part. 1. p. 7.

3) Wie Fritzsche.

4) de Wette exeget. Handbuch: Erklärung des Matthäus S. 161.

mit einem Wort als den Größeren bezeichnet. Immer ist ja doch der Vater der Urquell wie alles Seyns, so auch alles Gutseyns, der Absolutgute, in seiner Heiligkeit ewig sich selbst Gleiche, während ihm gegenüber auch der Sohn, als Mensch, ein im Guten und Heiligen sich Entwickelnder, durch Prüfungen, Kämpfe, Schmerzen und Leiden zur göttlichen Herrlichkeit sich Vollendender ist. Anders, auch wenn wir seine Sündlosigkeit im strengsten Sinne festhalten, können wir Jesum als menschliches Wesen nicht denken, und daß er so auch im apostolischen Sinne gedacht wurde, zeigen uns viele Bestandtheile der Evangelien, zeigt uns insbesondere die Idee des Hebräerbriefes [1]) von dem durch Versuchungen und Leiden vollendeten [2]) und eben darum erst recht der Menschheit angehörigen und mit ihr fühlenden Hohenpriester. Was Wunder nun, wenn wir auch im Munde Jesu selbst ein Zeugniß dafür finden? Wie überhaupt der Größere, so war ihm der Vater auch, wenn es sich um das Gute im höchsten Sinn handelte, um dasjenige Gute, welches, in ewiger Fülle ruhend, die letzte Quelle alles in der Zeit werdenden Guten ist, der allein Gute, und er selbst, Jesus, wollte in diesem Sinne neben dem Vater nicht gut seyn. Reiner und stärker konnte sich Gott gegenüber seine Demuth nicht ausdrücken, aber sie drückte sich auch, wenn wir den ganzen Zusammenhang erwägen, vollkommen angemessen und ohne Widerspruch mit sonstigen Äußerungen aus [3]).

---

1) S. besonders Hebr. 2, 10—18. und 5, 7—9.

2) Über die τελείωσις Christi, einen Begriff, der übrigens noch einer genaueren Entwickelung und Begründung bedürfte, vergl. Tholuck in der 2ten Beilage zum Commentar über den Hebräerbrief S. 113 ff.

3) Die für unsere Frage schwierigen Worte, auch wenn sie im ursprünglichen Texte des Matthäus nicht gestanden haben sollten (wie sie z. B. von Griesbach und Lachmann ausgelassen werden, vergl. auch de Wette a. a. O. und Müller Lehre von der Sünde I, 110.), finden sich jedenfalls in den Parallelstellen der beiden andern Synoptiker, aus denen sie dann in den Matthäus herüber gekommen seyn müßten. Also die Schwierigkeit, daß Jesus das Prädicat „gut" allein auf Gott angewendet wissen will, bleibt auf alle Fälle. Diese Schwierigkeit ist nicht etwa durch die Behauptung zu entfernen, es liegt

Zuletzt haben wir noch ein Wort zu sagen über die philosophischen Behauptungen, welche die neueste speculativ-kritische

---

auf dem Worte λέγεις ein besonderes Gewicht, und Jesus habe nur nicht auf eine feierliche Weise, wie die stolzen jüdischen Lehrer, gut genannt seyn wollen, denn in diesem Falle würde er gesagt haben: gut zu nennen ist niemand, als allein Gott. Ebenso wenig kann uns hier die Erklärung älterer orthodoxer Theologen (vergl. die Nachweisungen in Wolf Curae philol. I, 283.) helfen, der zufolge Jesus die Absicht gehabt, den Jüngling indirect zur Anerkennung seiner Gottheit zu bringen, indem derselbe hätte folgern sollen: wenn nur Gott gut sey, so müsse auch Christus, sofern er gut sey, Gott seyn. Etwas zu gekünstelt und dem gewöhnlichen Sprachgebrauch nicht ganz analog scheint es auch, wenn Wimmer (in einem sonst vieles Treffende enthaltenden Aufsatz in den theol. Stud. u. Krit. 1845, 1. S. 115—153.) die Conjunction εἰ μή in der Bedeutung von „wenn nicht" auf's stärkste urgirt und den Sinn so faßt: Niemand ist gut zu nennen, wenn nicht der *einige* Gott gut genannt, d. i. als die einige Bedingung alles Gutseyns angenommen und gesetzt wird. Die einfachste Lösung der Schwierigkeit ist diese: der Jüngling, der offenbar ein Mensch vom besten Willen, aber selbstgefällig und in seiner Werkheiligkeit (V. 20.) mit sich zufrieden war, hatte die Anrede διδάσκαλε ἀγαθέ als eine gewöhnliche Titulatur der Rabbinen (Bibl. Bremens. Class. IV. p. 1081.) oberflächlich und bedeutungslos ausgesprochen. Bei diesem Worte faßt ihn Jesus, um ihn, indem er ihm die ganze Bedeutung und Tiefe des Wortes ἀγαθός aufschließt, auf die höchste Quelle des wahrhaft Guten hinzuweisen, aus der auch ihm erst die rechte sittliche Güte kommen müsse. Sey es nun, daß er hierbei, wie de Wette annimmt, die Frage über das wahrhaft Gute als eine unergründliche behandelte, oder wie J. Müller glaubt, als eine solche, auf welche die Antwort sehr nahe liege; kurz, Jesus erwiedert dem Jüngling, der bisher schon vieles Gute gethan, nun aber wissen wollte, welches das eigentliche, zum ewigen Leben führende, Gute sey: Nur Einer ist der Gute, Gott: in ihm ist die Fülle und Quelle alles Guten; woraus dann natürlich folgte, daß dasselbe, wie jedem Menschen, so auch dem Jüngling nur aus der Gemeinschaft mit Gott zu Theil werden könne; zugleich aber verweist er ihn auch auf den Ausdruck des göttlichen Willens in den Geboten, und als der Jüngling versichert, diese gehalten zu haben, fordert er noch ein Höchstes, für den reichen Jüngling besonders Schweres, von ihm, theils um ihn zur Selbsterkenntniß zu bringen, theils um ihn auf den Hauptpunct zurückzuführen, das Bedürfniß der Gemeinschaft mit Gott. Wenn nun Jesus in dieser Rede zugleich die Bezeichnung „gut" von sich ablehnt, so kann es nicht geschehen, um zu sagen, daß er im menschlichen Sinne nicht gut sey, sondern nur, wie wir im Texte ausgeführt, daß diese Bezeichnung in der Tiefe und Fülle, in welcher sie Jesus hier gebraucht, einzig und allein Gott zukommen

Denkweise der Anerkennung der Sündlosigkeit Jesu entgegenstellt [1]), und hier besonders nöthigen uns die Angriffe der Speculation auf das historisch Bewährte, auch unsrerseits über die Gränzen der historischen Betrachtung hinauszugehen.

Die beiden Grundaxiome, nach denen die Speculation den Inhalt der Überlieferung von Christo auf das wahre Maaß zurückbringen zu müssen glaubt, sind bekanntlich diese: einmal: der Erste in einer Entwickelungsreihe kann nicht zugleich auch der Größte seyn; und sodann: es ist nicht die Art der Idee sich im einzelnen Individuum zu realisiren, sondern nur in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung. Wäre das erste Axiom schlechthin und allgemein gültig, so würde eben damit geleugnet werden, daß die sittliche Größe Jesu eine über die nachfolgenden Entwickelungsglieder der christlichen Welt hervorragende gewesen seyn könnte, es würde dadurch selbst die beziehungsweise Erhabenheit Jesu, seine Vorbildlichkeit, beseitigt werden; sollte sich aber dieser Gedanke als unzulässig zeigen und es bliebe auch nur das zweite Axiom stehen, so würde dasselbe, auf Christum angewendet, wenigstens seine absolute sittliche Größe, seine vollkommene und reine Heiligkeit, also seine Urbildlichkeit, ausschließen.

---

könne. Weiteres s. bei de Wette im exeget. Handbuch I, 161. J. Müller Lehre von der Sünde I, 110 u. 111. Olshausen Commentar I, 721—26. Auch ist über die Lesart bei Matthäus und zur Erklärung der Stelle zu vergl. *Tischendorf* dissert. crit. et exeget. de Ev. Matth. XIX, 16. Lips. 1840. und Theile's Recension hiervon im theol. Lit. Bl. 1841, Febr. Nr. 21, so wie desselben Aufsatz in den (coburger) Annalen der Theologie 1832, Novemb. S. 181 ff.

1) Die hierher gehörige Literatur ist bekannt; ich beschränke mich zu verweisen: einerseits auf Straußens Schlußabhandlung zum Leben Jesu und auf die Christologie in seiner Glaubenslehre, vornehmlich B. II. S. 153—240; andrerseits auf die Aufsätze von Al. Schweizer über die Dignität des Religionsstifters, Stud. u. Krit. 1834 und über das Leben Jesu von Strauß, ebendas. 1837, Heft 3 — auf meine Abhandlungen in der Schrift: Historisch oder Mythisch? Hamb. 1838 — auf Fischers Prüfung der straußischen Glaubenslehre, Tüb. 1842, Heft 2. S. 10 ff. und de Wette das Wesen des christl. Glaubens §. 6 u. §. 46.

Wir erkennen beiden Sätzen eine relative Wahrheit zu, aber wir leugnen ihre absolute Geltung und bestreiten die Anwendung, die davon auf den Stifter des Christenthums gemacht wird.

Es ist richtig, daß auf gewissen Lebensgebieten der Erste in einer Entwickelungsreihe nicht zugleich der Vollkommenste, der Anfänger nicht auch der Vollender ist; dagegen ist es nicht minder richtig, daß auf andern Gebieten der Erste einer Reihe so gewiß auch der Höchste seyn muß, als die ganze Entwickelung gar nicht zu Stande kommen würde, wenn es sich nicht so verhielte. Wir unterscheiden für unsern Zweck die Gebiete der Wissenschaft, der Kunst und des sittlich-religiösen Lebens: auf dem ersten Gebiete ist das, worauf alles ankommt, das Erkennen; auf dem zweiten Gebiete die geniale, erfinderische Anschauung und die individuelle Befähigung zu deren Ausführung; auf dem dritten das gesammte innerliche Seyn und Leben, das dann auch seinen Ausdruck in einem eigenthümlichen Bewußtseyn über die Stellung des Individuums zum Göttlichen und zur Menschheit findet. Das Erkennen, weil es einerseits an die Erfahrung gebunden ist, deren Kreis sich nur allmählig und durch Zusammenwirken Vieler erweitert, und andererseits auf einem Processe des Denkens beruht, der sich in seinem Verlauf immer mehr vertieft, ist seiner Natur nach in einem Fortschritte begriffen, vermöge dessen, wenn er ungehemmt vor sich geht, der Spätere in der Regel den Früheren übertreffen wird, und hier hat das ausgesprochene Axiom im Allgemeinen seine volle Geltung: es ist nicht möglich, daß Einer alles Wißbare in sich zusammenfasse; jeder Forschende und Erkennende wird durch andere Forschende und Erkennende ergänzt; und wenn auch für gewisse Epochen Geister auftreten, welche entweder das Vorhandene in höherer Verknüpfung einigen, oder das Zukünftige vorschauend anticipiren, so sind doch auch diese von bestimmten Gränzen des Erkennens umschlossen, und es kann nicht fehlen, daß spätere über dieselben hinausgehen. Möglich zwar bleibt es selbst auf diesem Gebiete, daß der Erste einer Reihe der Größte

sey, insofern für gewisse Seiten auch des Erkennens, wie namentlich die philosophische, ein eigenthümliches geniales Schauen erforderlich ist; aber er wird es bei weitem nicht immer, und wird es um so weniger seyn, je mehr die Seite des Erkennens der Erfahrung zugewendet ist und der Forschung bedarf. Anders schon ist es auf dem Gebiete der Kunst: da sind die Individuen, welche Großes leisten, nur diejenigen, die mit eigenthümlichen schöpferischen Kräften und besonderen Talenten zur Ausführung ausgestattet sind; da entstehen die bedeutendsten Leistungen nicht durch ein Zusammenwirken Vieler, sondern durch die genialen Anschauungen und technischen Virtuositäten Einzelner; da ist weit mehr und gerade das Höchste auf das Individuum gestellt; da treten höher begabte Meister auf, und falls diese auch eine Schule stiften, so werden sie doch in der Regel über die Nachfolgenden hervorragen und als die Ersten zugleich die relativ Vollkommensten seyn; ja es ist sogar denkbar, daß ein im höchsten Grade begünstigter Meister auf seinem Gebiete Werke liefere, die für alle Folgezeit unübertroffen bleiben. Wieder anders verhält es sich auf dem Gebiete der Religion: die Religion hat zwar auch ein Moment des Erkennens mit dem Wissen, ein Moment der Anschauung und Darstellung mit der Kunst gemein, aber ihrem innersten Wesen nach ist sie doch ein eigenthümliches die Totalität des Lebens umfassendes Seyn, die bewußte Beziehung des ganzen individuellen Lebens auf das Göttliche; hier ruht alles auf der Persönlichkeit und auf der Art und Weise, wie diese innerlich zu dem Göttlichen gestellt ist; hier kann gar nicht die Rede davon seyn, daß eine wesentlich neue Gestaltung, ein neues Princip der Religion allmählich, durch die Thätigkeit Vieler zu Stande käme, denn das Leben, das Bewußtseyn wird nicht von einer Gemeinschaft zusammengetragen und zusammengewirkt, sondern es ist ursprünglich, ganz und ungetheilt in Einem, von welchem es dann auf andre übergeht. Derjenige, von welchem aus ein neues religiöses Leben und Bewußtseyn in andern sich erzeugt, ist der Reli-

gionsstifter; er wird seiner Natur nach in der von ihm ausgehenden Entwickelungsreihe auch der Erste und Vollkommenste seyn, weil ein religiöses Bewußtseyn nur einmal zuerst aufgehen, ein religiöses Leben nur einmal auf ursprüngliche Weise da seyn kann, aber zugleich nothwendiger Weise in dem Geiste, in dem es zuerst eintritt, auch den höchsten Grad von Frische, Reinheit und Energie haben wird. Dieß wird auch in jeder religiösen Gemeinschaft auf's Entschiedenste anerkannt; denn es gibt keine historische Religion, die nicht ihren Stifter für den Ersten und Größten hielte. Wer über den Religionsstifter durch Intensität und Energie des religiösen Lebens und Bewußtseyns hinausginge, der wäre selbst wieder ein Religionsstifter und auch wieder ein Erster in einer neuen Entwickelungsreihe. Je natürlicher man es nun finden muß, daß eine Speculation, welche die Religion nur als eine Art und Weise des Erkennens auffaßt und zwar der Philosophie gegenüber als ein unvollkommenes, elementares, kindisches Erkennen — daß solche Speculation auch auf dem Gebiete der Frömmigkeit nur von einem Fortschreiten vom Niedrigeren zum Höheren, vom minder zum mehr Entwickelten weiß, also auch den Religionsstifter, der ihr zum bloßen Religionsveranlasser zusammenschrumpft, nicht einmal als den relativ Größten setzen kann, um so weniger ist es glaublich, daß sich die Sache wirklich so verhalte, weil eben die Religion nicht bloßes Erkennen ist, und daher auch nach andern Gesetzen sich entwickelt, als die Wissenschaft. Allerdings ist auch in der Religion eine der Erkenntniß zugewendete Seite, der Lehrbegriff, und dieser ist es freilich auch, der, allmählig durch ein Zusammenwirken Vieler zu Stande kommend, einer unendlichen Entwickelung und Vervollkommnung fähig ist: hier ist das Gebiet der Wissenschaft, der Theologie, und hier kann der Spätere weit hervorragen über den Früheren. Aber man sollte doch endlich wenigstens dieß als Errungenschaft der neueren Theologie betrachten, daß die Religion nicht wesentlich Erkennen, daß das Christenthum insbesondere nicht ursprünglich Lehrbegriff ist, und daß die Theologie eine andre Natur und Aufgabe hat,

als die Religion [1]). In der Religion, weil sie Leben, Bewußtseyn, eigenthümliches Ergriffenseyn des ganzen Geistes ist, ist immer ein Erstes und Ursprüngliches, das nicht allmählig entsteht, sondern vollständig und ungetheilt da ist; von Ergänzung der Individuen durch einander ist hier nicht die Rede, vielmehr hat Einer das, was eine eigenthümliche Religion constituirt, entweder ganz, oder er hat diese Religion gar nicht. Hat es aber erst Einer gehabt, so kann es ein Zweiter nicht noch einmal auf originelle Weise haben, und der, der es zuerst gehabt, muß immer für den Größten in dieser Entwickelungsreihe gelten, wie er denn auch stets von allen, die darin stehen, als solcher anerkannt wird. Nur so kommt Religion, als bestimmte Lebensgestaltung, zu Stande, und wer das Entgegengesetzte will, daß auch hier die Nachfolgenden über den Ersten hinausgehen sollen, der verkennt die Natur des religiösen Lebens und wendet auf dasselbe Gesetze an, die, anderswo vollkommen wahr, hier als etwas völlig Verkehrtes erscheinen.

Indeß, Jesus könnte als Stifter des Christenthums der Größte innerhalb der christlichen Gemeinschaft gewesen seyn und wäre darum noch nicht ein absolut Vollkommener, seine Persönlichkeit wäre relativ vorbildlich, aber nicht, was in der Annahme sündefreier Heiligkeit liegt, urbildlich. Gegen das Letztere nämlich sagt dieselbe Kritik: es ist nicht die Art der Idee, sich in Einem Individuum zu realisiren, den übrigen aber sich neidisch vorzuenthalten, sondern sie realisirt sich in der Gesammtheit der Individuen, in der Gattung; wo also ein Individuum als absoluter Ausdruck der Idee vorgestellt wird, da ist auf dasselbe übertragen, was nur von der Gattung überhaupt gilt, es ist bloß Symbol der Gesammtheit. Auch hierin liegt ein Moment der Wahrheit: die Idee realisirt sich allerdings in der Menschheit, denn was hätte sonst das Daseyn und die Entwickelung der Menschheit für eine Bedeutung? Aber es gehört dazu, damit die ganze Wahrheit

1) S. hier außer anderem die bekannte Schrift von de Wette: Religion und Theologie, 2te Aufl. Berlin 1821.

herauskomme, das andre Moment: sie realisirt sich in der Menschheit von Individuen aus und durch Individuen. Das Erstere schließt das Letztere so wenig aus, daß es ohne dasselbe vielmehr gar nicht denkbar ist. Alle Entwickelung in der Menschheit, und zwar je höheren Gebieten sie angehört desto mehr, beruht auf Persönlichkeiten und alle wahrhaft großen Persönlichkeiten sind nur dadurch bedeutend, daß ihr Leben nicht etwas Isolirtes ist, sondern auf die Menschheit übergeht und sich in ihr fortwährend verwirklicht; je mehr dieß der Fall ist, desto größer wird uns eine Persönlichkeit seyn, und wenn ein Geist da wäre, der die Fähigkeit in sich trüge, sein inneres Leben zum Leben der ganzen Menschheit zu erweitern, so würden wir diesen für einen absolut großen achten. Es wird indeß hier, wenn es sich um Realisirung der Idee handelt, alles darauf ankommen, wie wir die Idee der Menschheit bestimmen. Die Idee der Menschheit oder des vollkommenen Menschen kann nicht liegen auf einem besonderen, partikularen Gebiete, wie z. B. dem der Wissenschaft oder der Politik, und kann auch in ihrer Verwirklichung nicht geknüpft seyn an eine eigenthümliche Begabung oder Neigung, wie die künstlerische; sondern sie muß das in sich fassen, was sich als schlechthin allgemeine Aufgabe für alle bezeichnen läßt und was von jedem muß verwirklicht werden können, mit welchen Kräften und Talenten er auch sonst ausgestattet oder nicht ausgestattet seyn mag. Dieses schlechthin Allgemeine aber ist das Sittliche und Religiöse, das, was den Menschen in Beziehung auf sich selbst und auf die menschliche Gemeinschaft, besonders aber in der höchsten Beziehung auf seinen heiligen Schöpfer, Gesetzgeber und Richter erst im vollen Sinne zum Menschen macht. Erkennen wir aber nun als das der ganzen Menschheit und jedem Einzelnen gesteckte höchste Ziel die Vollendung der Frömmigkeit und Sittlichkeit, also den Zustand vollkommener Einigung mit Gott und darin gegründeter Heiligkeit des Sinnes und Wandels, so werden wir auch sofort zugeben müssen, daß dieser ideale Zustand entweder überhaupt gar

nicht realisirt wird, oder nur in der einzelnen Persönlichkeit und von da aus in einer größeren oder geringeren Zahl von Individuen, nicht aber in der Gattung als solcher. Anzunehmen, daß die Idee der Menschheit überhaupt gar nicht verwirklicht werde, verbietet selbst der modernen Kritik ihr speculativer Standpunct, denn für diesen ist es ja ein mit seinem Monismus zusammenhängender Grundgedanke, daß die Idee nicht ein Jenseitiges, ein bloßes Soll sey, sondern in die Wirklichkeit trete; uns aber verbietet es die Überzeugung, daß ohne solche Verwirklichung die Idee des Menschen, die wir als eine göttliche erkennen, in Gott aber nur als eine vollkommene setzen können, eine leere und wesenlose wäre: denn ist unter den Gottesgedanken, soweit wir dieselben aus ihrer Kundgebung kennen, der Mensch der höchste, kann Gott den Menschen in seiner Idee nicht unvollkommen, nicht in ewigem Zwiespalt mit seiner Bestimmung, sondern muß er ihn vollkommen gedacht haben, und sind wir genöthigt, den Gedanken Gottes Realität zuzuschreiben, so werden wir auch annehmen müssen, daß das göttliche Bild des Menschen irgendwie oder wann zur Wirklichkeit werde. Hat nun aber diese Idee nothwendig Wirklichkeit, wo finden wir dieselbe? Die moderne Speculation sagt: in der ganzen Gattung, in der Gesammtheit der sich ergänzenden menschlichen Individuen. Wenn nun aber auch der moderne Standpunct, obwohl nicht in der Form der Erbsünde, anerkennt, „daß wir sämmtlich sündhafte und unvollkommene Wesen sind [1]," wie soll da die Verwirklichung der Idee herauskommen? Aus der, wenn auch in's Unermeßliche fortgesetzten, Reihe der Unvollkommenen wird nun und nimmermehr ein Vollkommener, aus der Gesammtheit aller Sündhaften nun und nimmermehr ein Sündloser; der religiös-sittliche Zustand, besonders in seiner Vollkommenheit, ist ein solcher, auf den der Begriff gegenseitiger Ergänzung gar nicht anzuwenden ist [2], sondern er ist entweder ganz da oder gar

1) Strauß Glaubenslehre, B. II. S. 184.

2) Sehr treffend sagt J. Müller christl. Lehre von der Sünde I, 219:

nicht, und wenn er nicht in Individuen da ist, so kann er auch nicht in der Gattung seyn. Hiermit hätten wir aber die Idee wieder als ein bloßes Soll, es wäre ein Ziel da, zu dem vielleicht eine unendliche Annäherung statt fände, das aber nie erreicht würde. Also die Idee wird entweder nicht realisirt, und in diesem Fall ist sie nicht Idee, sondern Fiction und Traum, oder sie wird es, und dann geschieht es auf dem Boden, wo es allein geschehen kann, auf dem Boden der individuellen Persönlichkeit.

Aber wenn nun auch die Idee ihre Fülle in ein Individuum ausgießt, wie wir dasselbe wenigstens approximativ auf allen Gebieten des Lebens, besonders in der Kunst finden, so ist damit nicht gesagt, daß sie deßhalb gegen alle andre Individuen geize, sondern gerade umgekehrt: eben dadurch erst wird derjenige geschichtliche Proceß eingeleitet, vermöge dessen allein auch die übrigen Individuen der Idee theilhaftig werden können. Zunächst aber werden wir die Realisirung der Idee in einem Individuum fordern müssen, sofern es wirklich zur vollkommenen Offenbarung Gottes, zur vollkommenen Erlösung und Versöhnung und durch Beides zur vollkommenen Religion kommen soll. Wenn nämlich das Zustandekommen jeder bestimmten geschichtlichen Religion einen für diese Stufe des religiösen Lebens Größten, also Vorbildlichen, voraussetzt, so setzt das Zustandekommen der vollkommenen Religion einen auf dem religiösen Gebiet überhaupt Vollkommenen, also Urbildlichen voraus, und es ist ein baarer Widerspruch, das Christenthum absolute Religion zu nennen, seinen Stifter aber

---

„Die sittliche Idee verlangt von dem Individuum, daß es sie ganz, nach allen ihren Grundbestimmungen, in seinem Leben verwirkliche; sie duldet keine Theilung der Aufgabe, daß der Einzelne sich auf die Übung der einen Tugend beschränken und den Andern überlassen dürfte, ihn durch den Anbau der übrigen Tugenden zu ergänzen; es ist einer der frevelhaftesten Angriffe auf die Majestät der sittlichen Idee, wenn ihre Forderung auf eine gegenseitige Compensation der Menschen, die die Fehler des Einen durch die Tugenden des Andern ausgleiche, gedeutet worden ist." (Feuerbach Wesen des Christenth. S. 205 ff.)

für religiös oder sittlich unvollkommen zu erklären. Die Grundforderung aller Religion ist, daß Gott und Mensch zusammen kommen und in wirkliche Geistes- und Lebensgemeinschaft treten, mit einem Worte: die Einigung Gottes und des Menschen. Dieß wird auch von der modernen Speculation anerkannt, aber sie macht es sich vermöge ihres Pantheismus wieder unendlich leicht, indem sie beide, Gott und Mensch, als unmittelbar und wesenhaft eins setzt; aber abgesehen davon, daß hierbei eine wahre Lebensgemeinschaft nicht statt fände, weil diese nur gedacht werden kann, wo Einigung des Unterschiedenen ist, wo zwei eins werden, so wird vor allem die Sünde außer Rechnung gelassen, die, wo sie vorhanden ist, nothwendig etwas Trennendes zwischen Gott und den Menschen bringt. Sobald aber das Vorhandenseyn und die Bedeutung der Sünde erkannt wird, kann auch die Einigung mit Gott nur als eine vermittelst Durchbrechung und Aufhebung der Sünde bewirkte Wiedervereinigung mit Gott, nur als Erlösung und Versöhnung gedacht werden, die natürlich, wo sie gründlich seyn soll, wieder auf einer vollständigen Offenbarung der heiligen Liebe Gottes ruht. Jene Durchbrechung aber, so wie diese erlösende Offenbarung kann nur durch ein Individuum erfolgen, welches, selbst außer dem Bereiche der Sünde und in voller ungetrübter Lebensgemeinschaft mit Gott stehend, die Kraft besitzt, auch andre in diese Lebensgemeinschaft aufzunehmen und sie dafür zu begeistigen und zu beseelen [1]). Hat also die Religion die Eini-

1) „Die Bedingung einer vollkommenen Erlösung, daß ein sündloser Mensch an die Spitze des Menschengeschlechtes tritt, und eine ebenso allgemeine und umfassende als reine und heilige Gemeinschaft bildet, mag der klügelnde Verstand aus dem Grunde, daß das Absolute nie in die Erscheinung treten könne, als unerfüllbar darstellen; der Gläubige wird vermöge des Bewußtseyns der ursprünglichen Reinheit und Vollkommenheit der menschlichen Natur und vermöge des Vertrauens auf den in der Menschheit wirksamen Geist Gottes und dessen stets fortwirkende Schöpferkraft an die Möglichkeit glauben." De Wette Wesen des christl. Glaubens §. 46. S. 241. Was de Wette nach der Ökonomie seines Werkes hier nur vom „Standpuncte des Glaubens" aus be-

gung des Menschen mit Gott zum höchsten Zweck, und ist eine Religion wirklich die vollkommene, so kann sie es nur dadurch seyn, daß in ihrem Stifter jene Einigung vollständig und bis zum Verschwinden alles Hemmenden d. h. Sündhaften vollzogen war. Wir werden mithin auch von dieser Seite darauf geführt, entweder ein ewiges, nie erfülltes Soll der vollkommenen Religion oder ihren Stifter als ursprünglichen Verwirklicher der religiösen Idee und, was darin unmittelbar eingeschlossen liegt, als sündlos zu denken.

Erwägen wir besonders das zuletzt in Betreff der Sünde und Erlösung Gesagte auf die rechte Weise, so erledigt sich dadurch auch eine Einwendung, die von ganz andrer Seite her gemacht worden ist. Man sagt: wenn auch anzuerkennen sey, daß die Idee sich realisiren müsse, so brauche dieß doch immer noch nicht nothwendig in einem Individuum zu geschehen; es folge aus den gegebenen Prämissen vielmehr „ein göttliches Reich vollkommen heiliger Menschen am Ziele der Geschichte, als die Nothwendigkeit eines sündlosen Individuums mitten in der Geschichte, aus dem eine neue heilige Entwickelung entspringe“ [1]). Hiergegen wollen wir nicht in Erinnerung bringen, daß überhaupt alle höhere Entwickelung von Individuen beginnt und sich geschichtlich von persönlichen Trägern aus über die Menschheit ausbreitet, sondern gern einräumen, daß in der Einwendung eine Wahrheit liegt: die Macht der Idee fordert allerdings, daß sie sich auch in der Menschheit im Großen realisire, und wir könnten diese Forderung auch unmittelbar anwenden, wenn die Entwickelung der Menschheit eine durchaus gesunde und normale wäre. Da sie nun aber eine durch die Sünde gestörte und gehemmte ist, so ist die Idee nur zu verwirklichen durch Aufhebung dieser Hemmung, durch Erlösung, und eben dieß führt uns auf die Nothwendigkeit eines

---

hauptet, kann, scheint es uns, auch als Ergebniß einer tieferen Speculation nachgewiesen werden.

1) S. Jul. Müller Lehre v. der Sünde I, 219. Anmerk.

sündlosen Individuums inmitten der Geschichte, weil die Erlösung ihrer Natur nach nur von einem Puncte, von einer dazu eigenthümlich qualificirten Persönlichkeit ausgehen kann. Aber indem sich so die Idee allerdings zunächst in Einem realisiren muß, geschieht dieß zugleich wesentlich deßhalb, damit sich ein göttliches Reich vollkommen heiliger Menschen im Verlauf und am Ziele der Geschichte bilde. So folgt beides aus der Macht der Idee, ihre Verwirklichung in der Menschheit und in einem einzelnen Individuum, aber, wie die gegebenen Bedingungen sind, jenes nur durch dieses. Will man dabei sagen, dieß ergebe sich nicht auf apriorischem Wege, weil dabei ein Factum, die Sünde und ihre Herrschaft mit in Anschlag gebracht ist, so räumen wir dieß willig ein, müssen uns aber natürlich zugleich das Recht vorbehalten, diese durch das allgemeine Bewußtseyn sich rechtfertigende Thatsache bei der theologischen Betrachtung nicht außer Rechnung zu lassen.

## Vierter Abschnitt.

### Folgerungen aus dem Bisherigen.

So steht uns die sündlose Heiligkeit Jesu auch gegen die erhobenen Einwendungen fest, und immer klarer erhebt er sich vor unserm Geistesblick als das verwirklichte Ideal sittlicher Vollkommenheit, als das vollendete Urbild heiliger, gottgefälliger Menschheit. Unverkennbar aber fällt von diesem Puncte aus, wie von einer Sonne in der Mitte ihres Planetensystems, ein Licht auf alles das, was mit der Person Jesu zusammenhängt und von ihr ausgegangen ist; diese Person gewinnt die höchste Bedeutung für die Entwickelung der ganzen Menschheit und tritt uns entgegen als Quell- und Mittelpunct aller der höheren Kräfte und Wirkungen, deren Inbegriff wir das Christenthum nennen. Es stellt sich daher die Aufgabe, diese tiefgreifende, allseitige Bedeutung der Sündlosigkeit noch vollständiger nachzuweisen.

Zunächst wird unmittelbar mit der Sündlosigkeit und vollendeten Heiligkeit Jesu seine Einzigkeit einleuchtend. Von andern Menschen, auch den besten und edelsten, läßt sich nur behaupten, daß ihre Fehler von den Tugenden seyen überwogen worden, daß die wesentliche Richtung ihres Lebens auf das Gute und Göttliche ging; Jesus allein erhebt sich, soweit unsre Kunde reicht, über das gemeinsame Loos menschlicher Unvollkommenheit und bewährt sich als fehlerfreies Bild reiner Vollendung. Zwar hat man allerdings auch außer Jesu, wo nicht die bestimmte Wirklichkeit, so doch die Möglichkeit sündeloser Entwickelung behaup-

tet[1]). Allein einmal ist dieß nur eine theoretische Behauptung, die sich wieder stützt auf die Annahme sittlicher Integrität und voll-

1) Die Einzigkeit Jesu in sittlicher Beziehung leugnet der Pelagianismus. Wenigstens muß er consequent die Möglichkeit anderer sündloser Menschen behaupten. War es Jesu seiner menschlichen Natur nach möglich, sündlos zu bleiben, so muß dasselbe, da alle Menschen nach pelagianischen Grundsätzen mit voller Integrität sittlicher Kräfte in's Leben treten, auch Andern möglich seyn. Wäre Christus auch bisher das einzige Beispiel sündloser Vollkommenheit, so steht doch nichts der Wiederholung dieses Beispiels entgegen. Offenbar hängt diese Ansicht zugleich mit der pelagianischen Auffassung des Christenthums überhaupt zusammen, wobei die Idee des Erlösers ganz zurücktritt, und nur Lehre und Beispiel Jesu als wesentlich betrachtet werden. Neben dem Pelagianismus wurde auch dem Nestorianismus, wenigstens im Abendlande, wo man ihn aus dem Pelagianismus ableitete, dieselbe Behauptung vorgeworfen. Man argumentirte so: wenn Nestorius göttliche und menschliche Natur trennt, die Heiligkeit und Unsündlichkeit aber als einen Vorzug der von der göttlichen gesonderten menschlichen Natur darstellt, so muß er auch einräumen, daß andere Menschen ohne besondere Gemeinschaft mit Gott dieselbe sittliche Höhe erreichen können. Vergl. Gieselers Kirch.Gesch. Th. 1. §. 86. besonders die Anmerk. S. 447. Dieß war jedoch eine Consequenz, die Nestorius nicht zugegeben haben würde, weil er eine solche Trennung des Göttlichen und Menschlichen, und eine solche der menschlichen Natur auch jetzt noch zukommende Reinheit und sittliche Vollkraft, wie man sie dabei voraussetzte, nicht wirklich statuirte. Merkwürdig aber ist, daß ein berühmter Kirchenlehrer des Alterthums, der Vater der Orthodoxie, Athanasius, von einem ganz andern Standpunct aus die Sündlosigkeit menschlicher Individuen außer Jesu anzunehmen scheint. Er sagt nicht nur im Allgemeinen: ἐξ ἀρχῆς μὲν οὐκ ἦν κακία· οὐδὲ γὰρ οὐδὲ νῦν ἐν τοῖς ἁγίοις ἐστὶν, οὐδ' ὅλως κατ' αὐτῶν ὑπάρχει αὕτη. Contr. Gentes ab init. t. 1. p. 2. edit. Colon. — sondern er entwickelt auch noch specieller den Gedanken, daß der Character des göttlichen Bildes, der Gottessohnschaft in Christo nicht bloß in der moralischen Einheit mit Gott bestehen könne, weil sonst auch andere Geistwesen und namentlich auch Menschen mit dem Prädicate Gottessohn bezeichnet werden könnten, sondern daß dieß auf der Wesenseinheit mit Gott beruhen müsse. In dem Sinne moralischer Einheit mit Gott, sagt Athanasius, könnten auch viele Patriarchen und Propheten, Apostel und Märtyrer und jetzt lebende Christen Söhne Gottes genannt werden, denn sie seyen Gott ähnlich und barmherzig wie der Vater im Himmel, sie seyen Nachahmer des Apostel Paulus, wie dieser ein Nachahmer Christi. Contr. Arianos, Orat. IV. t. I. p. 455. und bes. p. 462. 463. edit. Colon. Indeß lassen diese Äußerungen des Athanasius doch keinen zweifellosen Schluß zu, daß er in bestimmtem strengem Begriff die

kommen ungeschwächter Freiheitskraft, mit welcher der Mensch auch gegenwärtig in das irdische Daseyn trete, — also natürlich auch mit dieser von der Schrift und Erfahrung bestrittenen Voraussetzung steht und fällt; dann aber und vornehmlich handelt es sich hier nicht um abstracte Möglichkeit, sondern um lebenerfüllte, wohlbewährte Wirklichkeit, und da finden wir im ganzen Bereiche sowohl der geschichtlichen als der unmittelbaren Wahrnehmung keine Persönlichkeit, von welcher auch nur annähernd, geschweige denn mit solcher Energie und Entschiedenheit der Eindruck gemacht worden wäre, eine sündlose zu seyn, und bei der sich auch die objective Wahrheit dieses Eindrucks auf ähnliche Weise in geschichtlichen Wirkungen bewährt hätte. Offenbar verschwindet das Abstractum einer bloßen Möglichkeit in Nichts gegen die ungeheure Wirklichkeit eines Eindrucks, der sich in ungeschwächter Kraft bereits über beinahe zwei Jahrtausende erstreckt. Ja gerade der Persönlichkeit Jesu gegenüber erzeugte sich erst in voller Klarheit die Überzeugung, daß, wer sich von Sünde frei spreche, in Unwahrheit und Selbsttäuschung begriffen sey, und, seitdem Christus in die Welt getreten und seine sittliche Selbstdarstellung vollzogen, ist es ein Urtheil, welches wir ohne weiteres von jedem wahrhaft selbstbewußten und geistig wohl organisirten Menschen erwarten nicht bloß dürfen, sondern müssen, daß er sich Christo in sittlicher Beziehung nicht gleich stelle, sondern dessen sittliche Lauterkeit und Erhabenheit als eine ihm nicht zukommende willig anerkenne; und wo wir etwa das Entgegengesetzte fänden, da

Sündlosigkeit anderer Individuen außer Jesu behauptet habe. In der ersten Stelle ist das Wort κακία zu allgemein und unbestimmt, in den andern Stellen gebraucht Athanasius den Gedanken mehrfältig vorkommender sittlicher Vollendung nur als Hülfssatz für eine anderweitige dogmatische Argumentation und es kann unentschieden bleiben, ob er den Satz selbst in seinem ganzen Umfange durchdacht und in seiner ganzen Strenge sich entwickelt hatte. Schwerlich hatte Athanasius einen scharfen Begriff von Sündlosigkeit. Minder streng gefaßt wird aber dieser Begriff auch sonst in der katholischen Kirche auf andere Individuen angewendet, namentlich in der Heiligenverehrung, obwohl diese Heiligkeit immer als eine durch Christus vermittelte betrachtet wird.

würden wir von vorneherein Verschrobenheit, Selbstüberhebung, geistige oder sittliche Krankhaftigkeit voraus zu setzen haben. Denn mit einer Entschiedenheit, die sich nicht bloß als die deutlichste Erkenntniß, sondern als eine innerlich überwältigende Macht kund gibt, bezeugt einem jeden von uns, der nicht geradezu verhärtet ist, sein sittliches Selbstbewußtseyn, daß er von der Sünde befleckt sey; er fühlt durch das Andenken und die Nachwirkung früherer Sünde die Reinheit seines Geistes getrübt; er sieht sich stets von Unvollkommenheit umgeben, jeden Augenblick der Möglichkeit ausgesetzt, die sichere Bahn des göttlichen Willens zu verfehlen, und wenn er auch im Hinblick auf Christum die Zuversicht faßte, nach dessen Vorbild und durch dessen Einwirkung von der Sünde frei zu werden, so würde er doch nur hoffen, sich zu Christo zu erheben durch ihn, die Darstellung des vollkommen gottgefälligen Lebens in Christo aber bliebe immer die ursprüngliche und schöpferische, und der Unterschied würde sich schon in dieser Beziehung nie ganz ausgleichen zwischen ihm, der stets von der Sünde frei geblieben, und denen, die erst durch ihn von derselben befreit und gelöst worden.

Ist nun aber Christus der Eine in der Geschichte der Menschheit, der sich vor dem Bewußtseyn aller, zu denen eine lebendige, ihr Inneres wirklich ergreifende Kunde von ihm gelangt, als der Sündlose und Heilige bewährt, so ist er einzig in seiner Art und, weil das Unvollkommene mit dem Vollkommenen nicht verglichen werden kann, in dieser Beziehung schlechthin unvergleichlich. Es können Annäherungen zu ihm statt finden, Er allein aber steht auf der reinen, ungetrübten Höhe[1]). Nun aber wolle man bedenken, was dieses Wort: der Einzige — in sich schließt; es bezeichnet — da es sich hier nicht handelt um die Einzigkeit einer wunderlichen Eigenthümlichkeit, einer genialen Absonderlichkeit,

1) In welchem Sinne bei Christo ebensowohl von einem specifischen als graduellen Unterschiede die Rede seyn könne, siehe Schweizer Dignität des Religionsstifters, Abth. 1. S. 563.

sondern um das wahrhaft Normale und Musterhafte — etwas unendlich Hohes, eine Größe und Erhabenheit, gegen welche jede andre im Bereiche der Menschheit verschwindet, und die daher einer unbedingten und allgemeinen Verehrung würdig ist; es läßt auch schließen auf die Bedeutung einer solchen Persönlichkeit für die ganze Menschheit. Denn ein Wesen, zu welchem, weil es sittliche Majestät besitzt, alle, die es kennen lernen, emporzuschauen geistig genöthigt sind, vor dem sich alle, die einen gesunden Sinn haben, im Innersten beugen müssen, muß nothwendig auch für alle da seyn, auf das innere Leben aller eine wesentliche Beziehung haben und in der höheren Gesammtentwickelung der Menschheit gerade durch diese eigenthümliche Qualität seiner Persönlichkeit eine Stelle einnehmen, welcher nichts an die Seite gesetzt werden kann. Und so finden wir es auch in der Wirklichkeit. Gerade vermöge der sündlosen Heiligkeit hat die Person Jesu, abgesehen von Anderem, eine dreifache unvergleichbare und allgemeine Bedeutung.

Sie hat diese Bedeutung erstlich schon für die reine Anschauung, für die Sicherstellung des allgemeinen Urtheils über das Wesen und die Bestimmung des Menschen, für die Reinigung und Erweiterung des sittlichen und religiösen Bewußtseyns. In Jesu, dem Reinen und Heiligen, ist das vollkommen gottgefällige Leben wirklich erschienen und die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen, so daß hier in vollem Maaße das Wort gilt: in seinem Lichte sehen wir das Licht. In seiner Erscheinung stellt sich unserm Geiste das volle Lebensbild dar, in welchem die tiefste Innigkeit der Beziehung auf Gott und der ganze Reichthum sittlicher Thätigkeit unter den Menschen in den großartigsten, zugleich aber auch einfachsten, verständlichsten Zügen ausgeprägt ist, in welchem alles Einzelne durch die innerste Einheit des Geistes zum harmonischen Ganzen sich abschließt, und nichts Störendes vorkommt. Wir haben hier ein sittliches Kunstwerk von reiner Vollendung und von ebenso hoher Eigenthümlichkeit, als menschlicher Allgemeingültigkeit. Wenn nun ein solches Lebenskunstwerk nicht verfehlen

konnte, auf die productive Kraft des menschlichen Geistes, auf die sittlich wollende ebensowohl, als auf die künstlerisch darstellende, einen mächtig erregenden und reich befruchtenden Einfluß zu üben, so daß wir darin die Grundquelle aller christlichen Sittlichkeit und den belebenden Mittelpunct der christlichen Kunst anerkennen müssen: so ist doch auch schon, rein für sich betrachtet, die geistige Anschauung einer solchen Persönlichkeit von höchster Bedeutung. Nicht nur, daß die sittliche Schönheit, gewiß nicht minder als die Kunstschönheit, ihren absoluten, in sich selbst ruhenden Werth hat, und, abgesehen von allem Interesse des Wirkens, den reinsten Genuß schon durch ihr bloßes Daseyn gewährt; sie trägt auch, wie das wahre ästhetische Kunstwerk, die natürliche Kraft in sich, das Gemüth des Betrachtenden zu erweitern und zu reinigen, ja, wenn sie eine vollendete ist, ihm erst den lebendigen Begriff der sittlichen Bestimmung einzupflanzen und das richtige Maaß des Höchsten zu geben. Denn auch hier ruht die wahre Erkenntniß auf dem Leben; und wie auf dem Kunstgebiete die wirklich fortschreitende Entwickelung nicht so vor sich geht, daß man zuerst eine Theorie aussinnt und nach dieser ein Werk hervorbringt, sondern höher begabte Genien mit besonnener Begeisterung mustermäßige Werke ins Leben hinein stellen, und darnach sich dann auch das Urtheil über das wahrhaft Schöne und Große bestimmt und feststellt: so entwickelt sich auch das sittliche Leben zunächst aus seinen eigenen inneren Trieben und Kräften heraus; nur in dem Grade, als das Leben selbst fortschreitet und sich erweitert, thut es auch die Theorie, und erst, wenn im Leben das Höchste und Vollkommene hervorgetreten ist, wird auch das rechte Maaß für das Urtheil und Denken gefunden seyn. Vornehmlich aber wird nur auf diesem Weg eine allgemeine, eine wirklich volksthümliche und gesammtheitliche Norm der Sittlichkeit zu Stande kommen; denn wie gut auch etwa eine Theorie für sich selbst seyn mag, sie ist doch wesentlich nur für die Denkgeübten vorhanden; für alle kann der Inbegriff des vollkommen Sittlichen nur in einem allgemein faßbaren, scharf und stark geprägten Le-

bensbilde vorgehalten werden. Dieß nun geschah in Christo, und dadurch ist die christliche Welt entschieden über die vorchristliche hinausgerückt. Es ist ihr ein neues, höchstes Maaß sittlicher Größe gegeben, denn ob auch die alte Welt zum Theil sehr schön und tiefsinnig über sittliche Dinge dachte, so hat sich doch erst aus dem Lebensbilde Christi heraus die Idee wahrer geistiger Größe erzeugt, vermöge deren nicht bloß das Heroische und Glänzende, das körperlich oder geistig Gewaltige und Herrschende gilt, und der Mensch nur aus dem Bewußtseyn der eigenen Kraft handelt, sondern die rechte Kraft sich vornehmlich in hingebender, dienender Liebe offenbart, das Selbstvertrauen auf Gottvertrauen ruht, und die Hoheit sich aufs Innigste mit Herablassung, Milde und Demuth paart. Und, was die Hauptsache, weil dieses neue Maaß wahrer Größe und höchster menschlicher Bestimmung nicht bloß in einem Denkbilde, sondern in einem allgemein verständlichen Lebensbilde gegeben ist, so ist es ohne irgendwelchen Unterschied für alle vorhanden, für den geistig und sittlich Hochstehenden, der doch etwas Höheres, als dieses Vollkommene nicht aus sich hervorzubringen vermag, sondern mit immer frischer Liebe und Bewunderung zu demselben zurückkehrt, und für den Einfältigsten, der doch ebenso gut von der einfachen Hoheit getroffen und von dem Göttlichen in Knechtsgestalt ergriffen wird; diese Allgemeinheit aber eines vollendeten Bildes des wahrhaft Guten und Großen ist darum so wichtig, weil es das Bindemittel ist, welches die christliche Menschheit, wie sie auch sonst aus einander gehe, doch immer zusammenhält und welches verhindert, daß sich auf diesem allgemein menschlichen Gebiete nicht, wie in der alten Welt, ein verwerflicher Unterschied zwischen den Geringen und den geistig Bevorzugten erzeuge.

Aber es ist freilich nicht bloß die Anschauung, die durch dieses Bild erweitert, gereinigt und zum Maaße der wahren Größe emporgehoben wird; sondern es ist ebenso sehr und noch mehr der wirkende, der wollende und handelnde Mensch, der daraus

tiefe Anregung und befriedigende Nahrung, demüthigende Selbsterkenntniß und belebende Erhebung, Kraft und Regel für sein Handeln schöpft. Ihm ist in Jesu, dem Sündlos-Heiligen, ein reines Urbild und ein für alle Lebensbeziehungen genügendes Vorbild gegeben.

Nach der Verwirklichung des Urbildlichen ist in jeder menschlichen Seele, und zwar je edler sie ist, ein je entwickelteres Bewußtseyn sie in sich trägt von ihrem Ursprung und ihrer Bestimmung, desto mehr, ein tiefes, unvertilgbares und, den Unvollkommenheiten des Daseyns gegenüber, selbst schmerzliches Verlangen. So lange der Mensch den Gedanken und Wunsch der Vollendung nicht aufgibt — und wenn er ihn aufgäbe, würde er eben damit die Schwungkraft des höheren Lebens verlieren — aber so lange er ihn festhält, muß in ihm auch die Sehnsucht, ja die Zuversicht leben, das Vollkommene im Bereiche des Menschlichen in der That verwirklicht zu sehen. Denn der Glaube an die Idee ist nicht bloß schwärmerischer Hinblick auf ein schönes, aber stets nur jenseitiges Gedankenbild, sondern er ist die sichere Gewißheit davon, daß sich das Höchste und Vollkommene auch wirklich dem Leben einbilden könne und müsse. Dieser Glaube also, wenn er ein lebenskräftiger ist, begnügt sich nicht mit dem, was man in der gewöhnlichen Rede „Ideal" nennt und was so leicht, wenn es in der Jugend das trunkene Herz geschwellt, unter den Erfahrungen des Lebens zerrinnt, um einer öden Hoffnungslosigkeit in Betreff des Höchsten Platz zu machen, sondern er fordert Wirklichkeit, Daseyn und Herrschaft des Wahren im Leben; eben darum aber auch, wenn es sich um das Gebiet menschlichen Lebens handelt, Verwirklichung des Vollkommenen nicht bloß in der unnahbaren Hoheit des göttlichen Wesens, in einem Lichte, da niemand zukommen kann, sondern innerhalb der Gränzen menschlichen Seyns und Lebens, in der ganzen Fülle menschlicher Verhältnisse, in dem zugänglichen Lichte menschlicher Anschaubarkeit. Hier leuchtet nun aber dieß ein. Den Gedanken

des Vollkommenen — nicht des Heiligen zwar, aber wohl des Sittlich-Vollkommenen, des Gerechten — hatte auch die heidnische Welt, jedoch, wie wir gesehen, eben auch nur als Gedanken; als ein Ideal, das über dem Leben schwebte, an dessen Verwirklichung aber selbst die Besten verzweifelten. Wirklichkeit hatte die Idee nicht bloß der Gerechtigkeit, sondern auch der Heiligkeit, im jüdischen Glauben, aber diese Wirklichkeit stellte sich nur dar in übermenschlicher, göttlicher Erhabenheit, in Gott selbst, dem schlechthin Unversuchbaren und Unnahbaren: Gott allein war als heilig erkannt, alles Menschliche aber als unheilig und von dem Göttlichen scharf geschieden. Erst das Christenthum gewährt, *was* das Innerste des Menschen verlangt und die ganze Mensch*heit* in ihrer sittlichen Entwickelung anstrebt: ein wahrhaftes Ideal, ein Vollkommenes und Heiliges, das zugleich Wirklichkeit ist, und zwar warme menschliche Wirklichkeit, erfüllteste Lebenswahrheit; und dieß hat das Christenthum in seinem Stifter, dem Sündlos-Heiligen, der, obwohl in voller Gemeinschaft Gottes lebend, doch zugleich versuchbarer, durch Leiden und Kämpfe sich verklärender Mensch ist und in rein menschlicher Bruderliebe uns entgegentritt.

Weil nun aber dieses Ideal ein wirkliches ist, hat es auch eine andre Wirkung, als das nur für den Gedanken vorhandene; und weil es Lebenswahrheit hat, hat es auch Lebenskraft. In seiner urkräftigen Reinheit übt es eine schöpferische Macht, die Macht des Vorbildes aus. Wohl ist schon das Denkbild des vollkommen Gerechten oder Weisen an sich etwas Großes und wir werden die Schilderung desselben bei Plato und andern Männern des Alterthums nicht ohne Erhebung lesen: aber hat dieses Ideal die Herzen umgewandelt, hat es die Menschheit neugeboren und ihrer sittlichen Entwickelung von Grund aus eine andre Richtung gegeben? Höchstens konnte es auf die geistig Hochstehenden wirken, und auch bei diesen nicht in die innerste Tiefe des Lebens, weil es selbst nicht aus dem vollen, wirklichen Leben hervorgequollen war. Näher an das Herz und gewaltiger an den Willen drang freilich schon das

Ideal der Heiligkeit, welches als in Gott absolut verwirklicht der alttestamentliche Glaube besitzt, und dieses Ideal gibt sich selbst auch als ein vorbildliches in dem einfach großen Worte: Ihr sollt heilig seyn, denn ich bin heilig. Aber wie mächtig und erschütternd dieses Wort seyn mochte: es war doch mehr gebietend, richtend und niederbeugend, als aufrichtend und lebengebend; es rollte, wie ein Donner, über die Gemüther hin und weckte mehr das Bewußtseyn von der Unmöglichkeit der Erfüllung, als daß es die Freudigkeit und Kraft dazu mitgetheilt und ein anschauliches Muster dafür vorgehalten hätte. Dieß war nur möglich, wo das Höchste menschlich verwirklicht, wo es ganz in die Bedingungen des menschlichen Seyns eingetreten, und in einem menschlichen Leben die Lösung aller sittlichen Grundprobleme vorgehalten war. Dieß geschah in Christo dem Sündlosen: in ihm ist die wirkliche, für jeden faßbare, jedem sich annähernde, aus innerer Kraft und Befriedigung sich mittheilende Lebensvollkommenheit; bei ihm kann wirklich von „Nachfolge," von einem Hineinbilden seines Lebens in das unsrige, des unsrigen in das seinige die Rede seyn; und wenn schon die Verheißungen der Bergrede wie belebendes Frühlingswehen auf uns wirken, verglichen mit den Gesetzgebungsdonnern von Sinai, so erhalten jene Seligkeitsworte ihre volle Kraft erst im Munde dessen, der selbst die ganze Gerechtigkeit des Reiches Gottes übte, der selbst sanftmüthig, barmherzig und friedfertig sich erwies, der selbst reines Herzens war und im Anschauen Gottes stand. Und dieses Vorbild ist zugleich vollkommen ausreichend und allgenügend: es hat eine unausschöpfbare Lebensfülle in sich; es stellt den wesenhaften sittlichen Geist und die Grundprincipien des sittlichen Handelns fest, die in allen Verhältnissen des Lebens anzuwenden sind; es ist für jeden faßbar und aufnehmbar; es ist für immer unübertrefflich, weil in der reinen, sündefreien Heiligkeit die Gränze erreicht ist, über welche die menschliche Sittlichkeit nicht hinaus gehen kann. So haben wir in dem Sündlos-Heiligen, und zwar nur in ihm, in ihm aber auch ganz von selbst

aus der Natur seines Wesens heraus, das wahre Urbild und Vorbild geeinigt, die Vollendung der Menschheits-Idee, eine neue geistige Schöpfung, mitten in die Entwickelungsgeschichte der Menschheit hinein gestellt, unendlich werthvoll schon in sich selbst, unermeßlich bedeutend durch die Wirkungen, die zur sittlichen Umbildung und Verklärung der Menschheit schon von ihm ausgegangen sind und, wie wir nicht zweifeln, für alle Zukunft in noch reicherem Maaße von ihm ausgehen werden.

Doch es ist ja auch wieder nicht bloß das sittliche Leben im engeren Sinn, für welches Jesus der Sündlos-Heilige eine so hohe, einzige Bedeutung hat; es ist dieß noch mehr das von *dem* sittlichen untrennbare, und insofern beides in seiner Voll*en*dung auftritt, damit wesentlich zusammenfallende religiöse Leben. Denn wie das Christenthum überhaupt das Sittliche nirgends abgetrennt für sich gibt, sondern überall von dem Grunde lebendiger Frömmigkeit, von der Quelle des Glaubens aus, so hat auch der, welcher des Christenthums ewige Wurzel und Quelle ist, Christus selbst, seine ganze sittliche Bedeutung nur, inwiefern diese wieder auf einer religiösen ruht, und wir werden ihn als den, der auf dem sittlichen Gebiete das Höchste geleistet, nur dann mit Recht betrachten dürfen, wenn wir dasselbe von ihm aussagen können auch in Beziehung auf das religiöse Gebiet. Gerade hier aber nimmt Christus die Stellung einziger Art, die ihm von jeher der christliche Glaube zuerkannt hat: die Stellung des Mittlers zwischen Gott und den Menschen, der gottoffenbarenden und menschheiterlösenden Persönlichkeit, des Stifters der vollkommenen religiösen Gemeinschaft und des Bürgen ewigen Lebens — wesentlich nur ein vermöge seiner sündlosen Heiligkeit; denn wie nur von einem Sündlosen denkbar ist, daß er solches leiste, so folgt auch hinwiederum aus der Sündlosigkeit und aus der eben damit gegebenen vollen Gemeinschaft mit Gott, daß durch eine so beschaffene Persönlichkeit diese Wirkungen eintreten mußten. Dieß vornehmlich wäre nun näher anschaulich zu machen und dabei müssen wir

vom Wesen der Frömmigkeit selbst und von dem, was das allgemeine religiöse Bedürfniß fordert, ausgehen.

Was ist doch Frömmigkeit? Es ist — wenn wir dabei das ins Auge fassen, worin alle, die einen volleren Begriff von derselben haben, übereinstimmen — das lebendige Wechselverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches, indem es den Menschen mit Gott in Gemeinschaft bringt, zugleich die wahre und vollkommene Gemeinschaft unter den Menschen stiftet und an sich die Gewißheit unvergänglichen, ewigen Lebens gewährt. Unverkennbar kommt in der gesunden, unverkümmerten Lebensgestalt der Religion immer und nothwendig, und zwar in steigendem Maaße mit ihrem eigenen Wachsthum, das Vierfache vor: erstlich, daß Gott sich den Menschen mittheilt und offenbart, daß er, in den Bereich des Menschlichen eingehend, sich dem Menschengeiste zur Gemeinschaft darbietet; zweitens, daß der Mensch auch seinerseits in diese Gemeinschaft eintritt, die göttliche Kundgebung mit Vertrauen ergreift, sich dem Göttlichen hingibt und von diesem inneren Verhältnisse zu Gott aus sein ganzes Leben bestimmen läßt; drittens, daß durch diese Lebensgemeinschaft mit Gott, die jeden über sich selbst hinausbringt und mit dem Höchsten verknüpft, auch eine auf dieses Höchste gegründete Gemeinschaft der Menschen unter einander zu Stande kommt; und viertens, daß der in solcher Gottes- und Menschheits-Gemeinschaft Stehende eben damit die Gewißheit hat, er sey an derselben ein nicht bloß vorübergehendes Glied, sondern des Lebens theilhaftig, das aus Gott stammt und seiner Natur nach unvergänglich ist. Das erste dieser Momente bildet den objectiven, göttlichen Grund der Religion; das zweite ist der das Göttliche in das eigene Leben hineinziehende Glaube; das dritte die gemeinschaftstiftende Liebe; das vierte die zukunftgewisse, von den Kräften einer höheren Welt lebende, Hoffnung. Und wo deren eines fehlte, da wäre entweder gar keine Religion oder doch nur eine unvollkommene, dürftige und krankhafte. Bleibt Gott in sich verschlossen, dem Menschen schlechthin jenseitig; kommt

er nicht, sich erschließend und offenbarend, dem Menschengeiste entgegen, so mangelt es an der wahren Quelle, aus der das höhere Leben geschöpft wird; geht der Mensch auf die göttliche Mittheilung nicht ein, so bleibt das, was die Religion erzeugen könnte, außer ihm, es wird nicht in ihm selbst zur Lebenswahrheit, sondern höchstens zur Kenntniß, oder zum äußerlichen Bekenntniß; hätte er es indeß auch als ein Innerliches, wollte es nun aber ganz in sich verschließen und sich damit isoliren, so würde er hierdurch seine Frömmigkeit selbst verkümmern und abtödten, er würde sie durch einen inneren Widerspruch zur Selbstauflösung treiben, weil das Göttliche als das Allumfassende ganz von selbst auch das Gemeinschaftbegründende ist und keine egoistische Abschließung, kein Fürsichalleinhaben duldet; und wäre endlich auch in allen diesen Puncten die Frömmigkeit so, wie sie seyn soll, entbehrte aber der Zuversicht ewigen Lebens, unvergänglicher Gemeinschaft mit Gott nnd den wahrhaft Frommen, so würden wir sie doch auch, selbst wenn die ihr anhaftende Skepsis auf der vollkommensten Resignation beruhte, für mangelhaft erklären müssen, weil ihr das volle Bewußtseyn der persönlichen Liebesgemeinschaft zwischen Gott und dem ihm sich hingebenden Menschen abginge.

Betrachten wir nun von diesem Gesichtspunct aus die Persönlichkeit und die ganze Lebenserscheinung Christi, so werden wir gerade in ihm, als dem schlechthin Vollkommenen und Sündlos-Heiligen, und, weil er der Einzige dieser Art ist, in ihm allein, die Bedingungen finden, unter denen die wahre Religion, die vollkommene Frömmigkeit sich verwirklichen konnte. Wenn nämlich überhaupt auf den höheren geistigen Gebieten alle wahren und gründlichen Fortbildungen von Persönlichkeiten ausgehen, die eine reinere und intensivere Lebensfülle besitzen und ausströmen, so ist dieß noch insbesondere auf dem religiösen Gebiete der Fall, weil hier alles auf die persönlichste Stellung zu Gott und den Menschen, auf das persönlichste Erleben und Kundgeben des Göttlichen ankommt. Daher hat auch der Religions-

stifter für die Religion selbst eine entscheidende Bedeutung, und es ist dieß nicht etwa nur auf einer minder vollkommenen Stufe der Religion der Fall, sondern umgekehrt: je vollkommener die Religion, desto größer wird in ihr auch die Bedeutung ihres Stifters seyn; die schlechthin vollkommene Religion aber wird nur von einem solchen gestiftet werden können, der auf der vollen Höhe des religiösen Lebens, in der ungetrübten Gottesgemeinschaft steht; und wenn dieser Fall eintritt, so wird nothwendig die Persönlichkeit des Stifters in die Religion selbst so innig verflochten seyn, daß beides von einander gar nicht getrennt, die neue Schöpfung nicht ohne ihren Urheber und dieser nicht ohne die stets von ihm ausgehenden Wirkungen gedacht werden kann. In diesem Sinne stellt sich uns Christus als der Stifter der vollkommenen und darum für die ganze Menschheit bestimmten Religion dar, weil er als der Sündlos-Heilige und darum Gottgeeinigte es ist, der: erstlich Gott vollständig zu den Menschen; zweitens die Menschen vollständig zu Gott; drittens die Menschen unter sich in die wahre Gemeinschaft; und viertens jeden Einzelnen zur sichern Gewißheit des ewigen Lebens bringt; durch dieß alles aber eine göttlich-menschliche Gemeinschaft begründet, die wir mit keinem passenderen Namen bezeichnen können, als dem des Gottes- oder Himmelreiches. Betrachten wir dieß, um es anschaulich zu machen, im Einzelnen.

Erstlich: der Sündlos-Heilige bringt Gott zu den Menschen und vermittelt die vollkommene Offenbarung Gottes. Dieß wird aus dem Wesen der Offenbarung einleuchtend. Der Begriff der Offenbarung gehört wesentlich dem religiösen Gebiete an: die Offenbarung als solche kann sich nicht beziehen auf Naturkunde, Geschichte oder speculative Fragen, sondern nur auf das Verhältniß des Menschen zu Gott, sie kann auch nicht unmittelbar in die bürgerlichen Verhältnisse eingreifende Gesetzgebung oder Norm für das Verhältniß der Völker unter einander seyn wollen, sondern allein Religion, religiöses Leben. Hat sie nun

aber den Zweck, uns zunächst für das religiöse Lebensverhältniß Gott zu erschließen und die Möglichkeit einer vollständigen Gemeinschaft mit ihm zu geben, so kann sie auch wieder nicht seyn ein bloßes Wissen, eine Summe von Lehrsätzen oder gar ein fertiger Lehrbegriff, der nur von Verstand zu Verstand fortgepflanzt wird, sondern, da Gott die Fülle des Lebens, da er Geist und Liebe, schöpferische Heiligkeit und Gnade, also Persönlichkeit ist, so muß das, was sein Wesen vollkommen darstellen soll, selbst auch Geist, Liebe und heiliges Leben seyn; es muß auch in der Form der Persönlichkeit auftreten und zwar, sofern die Kundgebung des Göttlichen für Menschen geschehen soll, in der Form menschlicher Persönlichkeit; und weil, was hierdurch bezweckt wird, nicht *ein* bloßes Wissen von göttlichen Dingen ist, sondern ein Leben in Gott, eine solche innere Stellung zu Gott, von welcher aus das ganze Daseyn seine wahre Richtung, seine volle Harmonie und Verklärung erhält, so kann dieß nur durch eine Persönlichkeit bewirkt werden, die selbst ein ungetrübtes, schöpferisches Vorbild des vollkommen gottgeeinigten und dadurch in sich harmonischen und verklärten Lebenszustandes darbietet. Auf diese Weise theilt sich dann die vollendete Frömmigkeit, die in ihrem letzten Grunde nur aus Gott stammen kann, nicht bloß als Erkenntniß, sondern als ungetheiltes Leben mit; der Begriff der Wahrheit, welcher mit dem der Offenbarung gegeben ist, erweitert sich von der bloßen Erkenntnißwahrheit zur vollen Lebenswahrheit, und diese, wie sie nur im persönlichen Leben sich darstellt, findet auch in demselben den Quellpunct ihrer Mittheilung: die in sich selbst religiös vollendete Persönlichkeit ruft durch ihre schöpferische Kraft gleichartige Persönlichkeiten hervor, und während die Fortpflanzung, Auffassung und Ausprägung des von ihr ausgehenden Lebens stets in der Entwickelung begriffen ist, steht sie selbst in reiner Vollendung an der Spitze der Menschheit, das Göttliche für alle lebensvoll zur Anschauung bringend.

Wenden wir dieß auf Jesum an, so liegt in seiner sündlosen

Heiligkeit die Bürgschaft, daß in ihm die vollkommene Offenbarung Gottes gegeben sey [1]). Einmal schon in Betreff der Erkenntniß göttlicher Dinge. Denn allerdings, obwohl die Offenbarung nicht bloß und nicht einmal wesentlich ein Inbegriff von Erkenntnissen über göttliche Dinge ist, so hat sie doch nothwendig eine Seite der Erkenntniß, und Jesus hat ja auch eine Lehre gegeben, in der neue Aufschlüsse über Gott und sein Verhältniß zur Welt enthalten sind, und schon in dieser Beziehung liegt in der Sündlosigkeit Jesu eine Gewährleistung für die Reinheit, Gesundheit und Wahrheit des von ihm Gelehrten, dafür, daß er mit vollem Rechte sagen konnte: er rede nicht von ihm selber, seine Lehre sey nicht seine, sondern deß, der ihn gesandt habe [2]); denn man kann auf dem Gebiete göttlicher Dinge nicht in practischer Beziehung vollkommen, in theoretischer aber wesentlichen Irrthümern unterworfen seyn, sondern der menschliche Geist bildet ein einheitliches, zusammengeschlossenes Ganze, in welchem alle Kräfte und Thätigkeiten in innigster Wechselbeziehung stehen und sich in ihrer Entwickelung gegenseitig bedingen, so daß falsches Handeln immer auch ein verkehrtes sittliches Urtheil, reines Handeln aber auch ein reines sittliches Denken voraussetzt, und demgemäß ist religiös-sittliche Irrthumlosigkeit nur die andere Seite, die natürliche Consequenz der sündlosen Heiligkeit [3]). Aber wenn es sich

1) S. hierzu verschiedene Aufsätze in der gröninger Zeitschrift Waarheid in Liefde, besonders von Hofstede de Groot und van Dordt, z. B. 1837, 1. 1838, 2. S. 227. 1839, 4. S. 731 u. 752. Auch meine theol. Aphorismen, Stud. u. Krit. 1835, 3. S. 598—602. — u. meine Schrift über das Wesen des Christenth. S. 61. u. a. a. St.

2) Nähere exegetische Erörterungen hierüber bei Süskind: in welchem Sinne Jesus die Göttlichkeit seiner Religions- u. Sittenlehre behauptet, Tüb. 1802. — und Schott Briefe über Relig. u. christl. Offenbarungsglauben. Jena 1826. S. 115.

3) Vergl. Schleiermachers Dogm. II, 223 und in a. St., auch dessen 4te Festpredigt, bes. S. 96. u. Hase Leben Jesu §. 32, wo es heißt: „Die Untrüglichkeit ist die andre Seite der religiösen Vollkommenheit in Bezug auf die Erkenntniß und deren Mittheilung." Das oben nur Angedeutete hängt

um die Offenbarung des göttlichen Wesens im vollen Sinne handelt, so bleibt ja gewiß die Lehre stets nur etwas Abgeleitetes und

---

noch bestimmter so zusammen: Der menschliche Geist, wie man auch die Seelenvermögen eintheile und zerspalte, ist doch in der Wirklichkeit nie in das Fachwerk gesondert, welches die Psychologie gewöhnlich vorzeichnet, sondern er ist schlechthin *ein* Geist, der sich nur in verschiedener Weise manifestirt, nach verschiedenen Richtungen bethätigt. Die Fäden des gesammten geistigen Lebens und Wirkens sind so fein und innig verschlungen, daß jeder Eindruck irgendwie den ganzen Geist afficirt, und jede, auch scheinbar gesonderte, Geistesthätigkeit mit allen übrigen in Berührung tritt. Der denkende Mensch ist nicht zu trennen vom fühlenden, der wollende nicht vom denkenden. Vermöge dieser untheilbaren Einheit des Geistes aber (in welcher stets „ein Schlag tausend Verbindungen schlägt") ist es nicht denkbar, daß eine Persönlichkeit auf dem Gebiete der Religion und Sittlichkeit vollkommen sey im Leben, Wollen und Handeln, unvollkommen aber und mangelhaft im Erkennen, weil nur das rein Gedachte sich auch in reinen Lebensresultaten darstellen kann und jeder Fehler in der Erkenntniß sich auch als ein Fehler des Lebens ausprägt. Wohl ist es möglich, daß einseitige Ausbildung geistiger Kräfte z. B. in Virtuositäten einen hohen Grad von Vollkommenheit erreiche neben anderweitiger großer Mangelhaftigkeit; aber auf dem *nämlichen* Gebiete wird immer Praxis und Theorie in genauester Wechselbeziehung stehen, und insbesondere auf dem Gebiete, um welches allein es sich für uns handelt, auf dem religiös-sittlichen. Hier wirkt jede Sünde verfinsternd auch auf das Denken, und jeder Irrthum der Erkenntniß drückt sich auch in einem falschen Wollen und Handeln aus; umgekehrt aber übt auch die Reinheit des Erkennens einen reinigenden Einfluß auf das Leben aus, und die Reinigung des Lebens ist nicht zu denken ohne entsprechende Reinigung des religiösen und sittlichen Bewußtseyns. Ja auf diesem Gebiete gibt es eigentlich gar keine Wahrheit, die nur der einen oder andern Seite unseres geistigen Seyns angehörte, sondern was hier allein Wahrheit genannt zu werden verdient, was von Christo und den Aposteln auch allein so genannt wird, ist Gesammtwahrheit, *Lebenswahrheit*, ebenso sich ausdrückend im Erkennen des Göttlichen, wie in der Liebe desselben und der sittlichen Verwirklichung durch Wollen und Handeln; und in diesem Sinne allein geschieht es auch, daß Jesus sich selbst die Wahrheit nennt und die Apostel ihn als den bezeichnen, der das Leben und ebendamit auch das Licht der Menschen ist. Vermöge dieses, ganz in der Natur der Sache begründeten, Zusammenhanges folgt nun, daß, wo das ganze Leben, wo der innerste Grund des Geistes in practischer Beziehung rein und vollkommen ist, dasselbe auch in theoretischer Beziehung der Fall seyn muß und umgekehrt, und daß wir überhaupt eine vollkommen normale Entwickelung nicht denken können, die sich nicht auf das ganze Leben erstreckte; aber natürlich unter der Voraussetzung, von der

Secundäres und wir müssen uns zu dem umfassenderen Begriff wenden, den wir oben angedeutet, zu dem des Lebens, des persönlich menschlichen Lebens, in dem sich das Göttliche rein und vollständig abspiegelt. Und dieß eben finden wir ausschließlich in dem Sündlosen. Hier ist ein Mensch, vom Weibe geboren, unter das Gesetz gethan, allen Bedingungen menschlicher Entwickelung unterworfen, als Mensch empfindend, handelnd und duldend, durch Versuchungen erprobt, in Kämpfen und Leiden der schwersten Art sich vollendend; aber in dieser vollständig menschlichen Persönlichkeit tritt uns zugleich unverkennbar entgegen und kommt uns zur klarsten und ergreifendsten Anschauung das, was wir nach unserm innersten Bewußtseyn als das Wesen Gottes bezeichnen müssen: Wahrheit, Gerechtigkeit, Heiligkeit und Liebe: eine Liebe von ebenso heiliger Hoheit, als milder und herablassender Gnade, welche überall die Sünde straft und vertilgt, zugleich aber des Sünders sich erbarmt, um ihm Frieden, Leben und Seligkeit zu geben. Was wir als das unsichtbare Wesen Gottes denken müssen, wird in Jesu sichtbar, und was uns in ihm sichtbar wird, können wir nicht umhin, als das Wesen Gottes zu denken; so daß wir wohl sagen dürfen: wenn kein Gott wäre, so müßte Er Gott seyn; aber, daß Er ist, beweist, daß ein Gott ist, aus dem er die Fülle des göttlichen Lebens schöpfte. Dieser selbe, der schon durch seine ganze Erscheinung den Eindruck des Göttlichen macht, sagt aber auch ausdrücklich, daß er mit Gott eins sey und daß, wer ihn sehe, den Vater sehe; nicht minder bekennen, wenn gleich in verschiedener Anschauungs- und Ausdrucksform, doch im Wesen übereinstimmend, die ersten Gläubigen und Apostel, daß er das vollkommene Bild Gottes, der Abglanz göttlicher Herrlichkeit, der Sohn Gottes voller Gnade und Wahrheit, daß in ihm Gott wesentlich und wahrhaftig gegenwärtig sey. Und dieß läßt

---

wir hier immer ausgehen, in entsprechender Beschränkung auf ein bestimmtes Gebiet, hier das religiös-sittliche, also das Leben in seiner Beziehung auf Gott und die menschliche Gemeinschaft.

sich auch, wenn die Sündlosigkeit wirklich feststeht, nicht anders denken: denn da Gott vermöge seiner unendlichen Liebe sich jedem Wesen so vollständig mittheilt, als es nach der Natur desselben möglich ist, das Einzige aber, was sittliche Wesen von Gott trennen kann, die Sünde ist, so folgt, daß, wo diese nicht ist, eine vollkommene Mittheilung des göttlichen Geistes und Wesens statt findet, und so ergibt sich schon aus der Sündlosigkeit die vollständige Gemeinschaft Christi mit Gott, das Seyn Gottes in ihm [1]). In diesem Sinne nun sagen wir, daß er Gott zu den Menschen gebracht, das göttliche Wesen erschlossen und geoffenbart *habe*; aber daraus wird dann auch klar, daß nicht seine Lehre oder *irgend* ein Theil dessen, was er that, sondern das Ganze, Lehre *und* Leben, Thun und Leiden, Tod und Auferstehung, oder noch richtiger Er selbst, seine Person in ihrem gesammten Seyn und in allem dem, was von ihr ausging, die Offenbarung ist: die Offenbarung des lebendigen, persönlichen Gottes in lebendiger gottmenschlicher Persönlichkeit, die Wahrheit als Leben, die Liebe und Heiligkeit als That, das ewige Leben als wirklichen Sieg über Sünde und Tod.

Aber wie Gott zu den Menschen, ebenso **bringt** der Sündlos-Heilige auch **die Menschen wahrhaft zu Gott.** Der Mensch, schon überhaupt in seinem ganzen Seyn dergestalt auf Gemeinschaft angelegt und angewiesen, daß er ohne dieselbe ein wahrer Mensch weder wird noch bleibt, ist vor allem, da mit seinem Selbstbewußtseyn auch das Gottesbewußtseyn gesetzt ist, zur Lebensgemeinschaft mit seinem Schöpfer, zur Einigung mit Gott bestimmt. Ursprünglich zu göttlicher Ebenbildlichkeit geschaffen,

1) Hier wolle man den apologetischen Character und die ganze Ökonomie unserer Abhandlung, namentlich das S. 16 u. 17. Gesagte gehörig im Auge behalten. Es versteht sich, daß mit dem Obigen nicht behauptet werden soll, der Begriff der Sündlosigkeit und der der Gottheit Christi seyen identisch; es versteht sich ebenso, daß zur Begründung der letzteren auch ein ganz andrer Weg eingeschlagen werden kann; aber dieß ist dann ein dogmatischer oder speculativer, den wir hier nicht zu betreten haben.

soll er vollständig in das heilige Bild seines Urhebers und Vaters verklärt werden. Hiermit verhält es sich jedoch nicht so, daß der Mensch nur den Begriff, das Bewußtseyn der Einigung mit Gott zu haben brauchte, um dieselbe auch sofort zu besitzen. Denn die Gemeinschaft mit Gott ist nicht eine bloß logische, sondern sie ist, als ein Verhältniß von Person zu Person, eine das ganze Leben umfassende, eine reale Lebens- und Liebesgemeinschaft, die um so vollständiger seyn muß, da es sich hier um das Verhältniß der creatürlichen Persönlichkeit zu der heiligen Unpersönlichkeit handelt, in der ihr ganzes Daseyn wurzelt. Demgemäß kann sich solche Gemeinschaft nicht verwirklichen wie ein Begriff, bloß in einem Denkprocesse, sondern nur als Realität in einem ganzen Lebensverlaufe. Hier aber sitzt im Leben selbst eine Hemmung. Denn der Mensch, sobald er zum helleren Bewußtseyn erwacht, findet sich eben nicht unmittelbar im Verhältnisse ungetrübter, voller, freudiger Gemeinschaft mit Gott, sondern er nimmt, wenn er einen ernsten Blick in sein Inneres richtet, eine Störung wahr, etwas Dazwischenliegendes, was ihm das reine Anschauen der göttlichen Liebe verhüllt, und sein volles Leben in Gott hindert. Er hat wohl ein Bewußtseyn Gottes, er erfährt dessen Macht in seinem Gewissen, es zieht ihn selbst ein Zug der Liebe zu Gott empor; aber der Herrschaft des Gottesbewußtseyns steht ein Gesetz in den Gliedern entgegen, die Stimme Gottes gibt sich ihm meist nur gebietend oder strafend kund, und der Zug der Gottesliebe wird überwogen von dem stärkeren der Selbstliebe, der Neigung zur Concentration in sich selbst und der Unterwerfung der Dinge unter das Interesse des eigenen Ich. So ist in dem Menschen, wie er uns als der natürliche entgegentritt, allerdings ein Verlangen nach dem Centrum alles Seyns und Lebens, aber ebenso auch eine entschiedene Disposition zur Beziehung aller Dinge auf sich selbst: eine Centripetal- und eine Centrifugal-Kraft, und die letztere ist unverkennbar die mächtigere, denn der natürliche Mensch lebt in seinem innersten Wesen nicht Gott, sondern sich selbst. Bei sol-

cher inneren Getheiltheit und Zwieseeligkeit aber kann der Mensch schon keine Harmonie, keinen Frieden in sich selbst haben, noch weniger kann er der wahren Gemeinschaft mit Gott theilhaftig werden. Und so verhält es sich noch im besseren Falle. Kommt aber dann noch wirkliche, thatsächliche Sünde und Schuld hinzu, die auch bei Keinem ausbleibt, so entsteht die Entfremdung, der innere Gegensatz gegen Gott; und dieser Gegensatz kann nicht von dem Menschen gelöst werden, weil, damit er zu Gott Freudigkeit und zum Guten Kraft gewinne, er erst Gottes als eines unendlich Liebenden und Gnädigen gewiß seyn muß, und eben diese Gewißheit sich nicht aus dem sündigen Herzen selbst heraus, sondern nur vermöge einer überwältigenden Einwirkung der göttlichen Heiligkeit und Liebe auf dasselbe erzeugen kann.

In diesem Zustande befand sich im Ganzen und Großen die Menschheit vor Christo. Sie war unter die Sünde beschlossen und die Sünde ließ sich nicht bloß hinwegdenken. Zwar wurden auch damals vielerlei Wege eingeschlagen, in der heidnischen und jüdischen Welt. Schon unter den Heiden treten uns die verschiedensten Versuche entgegen: die einen machten sich nichts aus der Sünde und ergaben sich, den inneren Tod mit Rosen umkränzend, einem heitern Lebensgenuß, die andern, auf alles verzichtend, waren bis zur Überspannung streng gegen sich selbst und hüllten sich, ohne Furcht und Hoffnung, schmerzlos und freudelos, dem Verderben der Welt gegenüber in den Mantel ihres stolzen Bewußtseyns ein; die einen zweifelten oder verzweifelten an allem Übersinnlichen, die andern wollten es mit Händen greifen und in die sinnlichste Gegenwart hereinzaubern; die einen versuchten sich zum Göttlichen zu erheben durch die höchste Entsagung, durch Zerstörung der Körperlichkeit, in der sie den Sitz der Entfremdung vom Göttlichen erkannt zu haben glaubten, die andern durch reine Anschauung und speculatives Denken. Ähnliches finden wir auch unter den Juden: die eine Partei überdeckte den reinen Offenbarungsgehalt mit entstellenden Überlieferungen und ließ unter ihrer derben Hand

das ursprünglich Lebendige zur todten Satzung erstarren; die andre entleerte und vernüchterte diesen Inhalt durch skeptische Kritik; und während diese um die Herrschaft auf der Bühne des Lebens stritten, flüchtete sich die dritte Partei, in warmer, aber idealistischer und weltscheuer Frömmigkeit, ganz in das Innerliche. Aber das alles konnte ja die wahre Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und den Frieden in der Menschheit nicht herstellen; der Bann der Sünde und der Gottentfremdung blieb, und die Menschheit, wo sie nicht im entschiedenen Gegensatze gegen das Göttliche stand, war doch in ihren edelsten Repräsentanten nur eine sehnende und suchende. Da, als die Besten Gott mit schmerzlichem Verlangen suchten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten, aber vergeblich nach seinem Anschauen und der Gemeinschaft mit ihm rangen: da trat Christus auf, und in ihm war Gott und versöhnte die Welt mit sich selbst. Eben dieß aber, daß er die Menschheit wieder zu Gott zurückführte, vermochte Christus dadurch, daß er als der Sündlos-Heilige selbst mit Gott vollkommen geeinigt war.

Vor allen Dingen mußte das reine Bewußtseyn Gottes in der Menschheit wieder hergestellt und zu seiner Vollendung gebracht, d. h. bis auf die Höhe hinan geführt werden, wo Gott nicht bloß als die weltschaffende, gesetzgebende und richtende Macht, sondern ebenso vollständig als die heilige Liebe, d. h. als derjenige erkannt wurde, welcher gleichmäßig durch Gerechtigkeit wie durch Gnade die Heiligung und Beseligung der von ihm geschaffenen Persönlichkeiten bewirkt. Dieses Bewußtseyn konnte sich nicht erzeugen in der Seele der Sünder, wohl aber konnte und mußte es sich in aller Reinheit und Energie erzeugen in der Seele des Sündelosen. Das, was uns Gott innerlich entfremdet und sein heiliges Vaterantlitz verhüllt, ist ja eben die Sünde, so wie deren Quelle, die Selbstsucht, und deren Folge, die Schuld. Doch aber müssen wir, um uns über den Bann der Selbstheit, der Sünde und Schuld zu erheben, ein erneutes Bewußtseyn Gottes als der unendlichen, allgegenwärtigen Liebe haben. Es muß also dieser

Kreis durchbrochen werden. Dieß kann nun nicht anders geschehen, als wenn sich eine Seele ohne Sünde und in so heiliger Reinheit entwickelt, daß in ihr nichts vorkommt, was die volle und gesunde Entfaltung des der Menschheit ursprünglich eingepflanzten Gottesbewußtseyns hemmen oder stören könnte, eben dadurch aber auch eine so vollständige Gemeinschaft mit Gott verwirklicht, dem Seyn und Wirken Gottes in ihr ein so freier Raum gegeben wird, daß sich durch sie das göttliche Wesen und Leben in ungetrübter Klarheit offenbart. Hiermit wird dann das reine und volle Gottesbewußtseyn nicht bloß als Erkenntniß, sondern als Leben, als die das ganze Leben durchdringende Kraft *hergestellt*; und weil das auf diesem Gottesgrunde ruhende *Leben* ein in sich vollkommen befriedigtes und beseligtes, ein ebenso liebenswürdiges als in unbegränzter Liebe sich mittheilendes ist, so übt es die höchste Anziehungskraft aus, zieht die Bedürftigen und Empfänglichen mit stiller Gewalt in seinen Kreis hinein, und bewirkt in ihnen diejenige Erneuerung, Reinigung und Vollendung des Gottesbewußtseyns, deren sie bedürfen, um nun wieder durch die trennende Hülle der Selbstsucht, Sünde und Schuld zu Gott dem Heiligen und Allliebenden hindurchzudringen. So erneuerte und vollendete Christus der Sündlos-Heilige das Gottesbewußtseyn, nicht indem er Gott bewies, sondern indem er durch die Reinheit und Energie des eigenen Gottesbewußtseyns die Bahn brach und selbst der Weg zu Gott wurde; nicht indem er die Heiligkeit Gottes in neuen Sätzen verkündete, sondern indem er sie lebte; nicht indem er die Liebe Gottes bloß verkündete, sondern indem er sie bethätigte und in seiner Person, in seinem Thun und Leiden, selbst die reale Liebesoffenbarung Gottes wurde.

Dieses Letztere fordert eine weitere Betrachtung. Die Hauptsache nämlich ist, daß Christus der Sündlos-Heilige, indem er ein völlig reines und beseligendes Gottesbewußtseyn darstellt, zugleich aus der Kraft dieses ihn beseelenden Gottesbewußtseyns heraus und vermöge der in ihm vollkommen hergestellten Einheit mit Gott

so handelt und wirkt, daß sein Wirken als ein Wirken der göttlichen Heiligkeit und Liebe selbst auf die sündhafte Menschheit anzuerkennen, und demnach alles das, was seine Persönlichkeit als handelnde und leidende, als in den Tod sich hingebende und über denselben siegende in sich begreift, nicht allein eine bildliche und symbolische, sondern eine reale und factische Offenbarung der göttlichen Heiligkeit und Liebe, eine wirkliche Mittheilung der göttlichen Gnade ist. Hiervon hat Jesus selbst das sicherste Bewußtseyn und in diesem Sinne hat auch seine persönliche Erscheinung, alles, was er that und litt, von Anfang an auf die Empfänglichen gewirkt. Er selbst ruft mit einer Zuversicht und Hoheit, welche nur aus dem Selbstgefühle göttlicher Sendung und voller Gemeinschaft mit Gott entspringen konnte, alle Mühseligen und Beladenen zu sich, sichert den Schuldbewußten unmittelbar Vergebung der Sünden zu und verheißt ihnen nicht bloß, sondern gibt ihnen aus der ihm inwohnenden Kraft heraus Frieden für ihre Seelen; endlich aber, nachdem er in seinem ganzen Leben eine Liebe bethätigt, die wir in ihrer heiligen Reinheit, in ihrer herablassenden Milde, in ihrer heilenden und helfenden Kraft als eine göttliche anerkennen müssen, geht er auch mit selbstbewußter Freiheit dem schwersten Leiden entgegen in der ausgesprochenen Gewißheit, sein Blut zu vergießen zur Vergebung der Sünden für Viele und in seinem Tode den Grund zu legen zu einem neuen, ewigen Heile der Menschheit. Und so ist auch sein Wirken und Leiden, sobald sich seine Erscheinung vollendet hatte, von den Gläubigen erfahren worden: als wahrhaft versöhnend und erlösend, als die volle Mittheilung der göttlichen Gnade, als die vom innersten Grund aus wirkende Macht zur Befreiung von der Sünde und zur Erzeugung eines neuen gottgefälligen Lebens; insbesondere aber haben die Apostel den Moment, in welchem sich alles wie in einem Brennpuncte sammelt, in welchem das Thun und Leiden Jesu seinen intensivsten Höhepunct erreicht, seinen Kreuzestod, als das einzig wahre und ewig gültige *Versöhnungsopfer* aufgefaßt und in

dieser Anschauung alles zusammengedrängt, was ihnen Christus als der eine vollgenügende Vermittler der göttlichen Gnade, als Versöhner und Erlöser der Menschheit war. Diese Anschauung hängt aber aufs Genaueste zusammen mit ihrer Überzeugung von der Sündlosigkeit, insofern diese einerseits die Voraussetzung bildet, unter der allein der Tod Jesu so gedacht werden konnte, andererseits einen wesentlichen Grund enthält, warum das Leiden und Sterben Jesu überhaupt als Opfer, besonders aber als das allein wesenhafte, für immer wirksame Opfer erkannt werden mußte. Wir können daher nicht unterlassen, hier in der Kürze nachzuweisen, welche innere Wahrheit und Bedeutung die Lehre vom Opfertode Jesu an sich hat, vornehmlich aber, wie sie diese Wahrheit nur hat im untrennbaren Zusammenhange mit Jesu sündloser, heiliger, gottgeeinigter Persönlichkeit [1]).

Ohne uns hier auf eine Erörterung des Opferbegriffs überhaupt einzulassen, und unserem Zweck gemäß allein das Sühnopfer ins Auge fassend, können wir davon ausgehen, daß dasselbe im Allgemeinen ist die Hingabe des Reinen, Unschuldigen und Unbefleckten für das Sündige, Schuldbefleckte und Strafwürdige zur Rettung und Herstellung des Letzteren. Es soll vermittelst desselben das durch die Sünde unterbrochene Verhältniß zwischen dem heiligen Gott und dem sündigen Menschen wieder angeknüpft und erneuert werden; es liegt darin also etwas Ausgleichendes und Versöhnendes. Das Opfer in diesem Sinne kommt daher in der Religion überall da vor, wo die Erkenntniß der Sünde und der Heiligkeit Gottes, so wie des darin liegenden absoluten Gegensatzes aufgegangen ist und demgemäß ein Bedürfniß der Vermittelung, der Entsündigung und Begnadigung empfunden wird. Annähernd finden wir dieß schon in heidnischen Religionen, in voller Energie

1) Vieles Treffende, was für das Folgende verglichen werden kann, enthalten die beiden Aufsätze von Schöberlein: über die christliche Versöhnungslehre, Stud. u. Krit. 1845, 2. — und über das Verhältniß der persönl. Gemeinschaft mit Christo zur Erleuchtung, Rechtfertigung und Heiligung, ebendas. 1847, 1.

aber konnte die Sache erst in der Religion des alten Bundes hervortreten, weil es hier erst zum vollen Bewußtseyn der Heiligkeit Gottes und, dem göttlichen Gesetze gegenüber, der Strafbarkeit des sündigen Menschen kam. Hier hatte das Opfer wesentlich den doppelten Zweck: einerseits in dem, der es darbrachte, das Bewußtseyn der Sünde und Schuld hervorzurufen, zu beleben und diesem Bewußtseyn einen kräftigen Ausdruck zu leihen, andrerseits dem Darbringenden die Gewißheit der göttlichen Gnade zu geben und ihn wieder in das rechte Verhältniß zu Gott zu setzen. In beiden Beziehungen aber lag der Gedanke der Stellvertretung zu Grunde: das Thieropfer bildete das Selbstopfer des Darbringenden ab und der Tod, den das Thier litt, galt für die Strafe, die er hätte erleiden sollen; hinwiederum erhielt er in Folge seiner Reue und kraft der Verheißung, die auf den Opferdienst gelegt war, die Gewißheit, daß Gott das Lösegeld annehme, versöhnt sey und dem Sünder sich in Gnaden wieder zuwende. Dieser Opferdienst nun, wie entschieden aus einem religiösen Bedürfniß entsprungen, wie tief bedeutsam und wie geeignet für die gegebene Stufe der geistigen Entwickelung er auch war, hatte doch zugleich in sich selbst etwas Unzulängliches und konnte das, was von dem innersten Wesen der Sache gefordert wurde, wirkliche Sündenaufhebung und Heiligung, nicht auf gründliche und nachhaltige Weise leisten. Das Ganze war symbolisch und bewegte sich in Schattenbildern; es war eine Darstellung, nicht eine wirkliche sittliche Handlung; die Sünde wurde empfunden, aber nicht in ihrem ganzen Umfang erkannt; die göttliche Gnade wurde versinnbildet, aber nicht auf reale Weise mitgetheilt; der Opfernde stand zu dem Opferthiere in einer nur äußerlichen, willkürlichen, nicht in einer inneren, nothwendigen Beziehung; das Opfer blieb etwas außer ihm Vorgehendes, es wurde nicht wirklich in sein Inneres verpflanzt und so war nicht daran zu denken, daß aus demselben eine neugestaltende sittliche Kraft hätte erwachsen können: demnach konnten diese Opfer wohl auf einige Zeit das Schuldbewußtseyn

beschwichtigen, nicht aber die Sünde selbst aufheben und an deren Stelle die reelle Gemeinschaft Gottes und ein neues Leben setzen und daraus ergab sich von selbst die Nothwendigkeit steter Wiederholung. Das nun, was hier nicht geleistet zu werden vermochte, die Herstellung eines innerlichst gottversöhnten und wirklich sündefreien Lebens, wurde durch Christum geleistet, aber nicht durch bloße Beseitigung des Opferdienstes, sondern dadurch, daß das, was die Opfer eigentlich anstrebten, aber doch nicht erreichten, von ihm in der That verwirklicht ward, also nicht durch Aufhebung, sondern durch Erfüllung, und so trat seine freie Hingabe für die Sünder, die Hingabe des Reinen für die Unreinen, die wir *ihrer* ganzen Natur nach als eine Selbstopferung betrachten *müssen*, als das eine wesenhafte, vom innersten Grund aus und für immer wirksame Opfer an die Stelle jener nur darstellenden und vorbildenden, die jetzt von selbst aufhören mußten, weil sie in einem Höheren aufgenommen und vollendet waren.

Dieses Selbstopfer Jesu nun, insofern es als ein *gültiges* anerkannt werden soll, hat zunächst seine Sündlosigkeit und vollkommene Reinheit zur unentbehrlichen Voraussetzung. Das Opfer Jesu ist vor allen Dingen, im wesentlichen Unterschiede von den alten Opfern, nicht bloß ein Vorgang und eine Darstellung, sondern es ist in sich selbst eine sittliche Handlung, eine freie Selbstthat, etwas durch und durch Ethisches; Christus, in dessen Person Opfer und Priester in eins zusammenfallen, hat, wie es der Hebräerbrief ausdrückt, sich selbst durch den ewigen Geist geopfert, und in dieser Selbstopferung die höchste Freiheit bewährt; denn wie sehr auch sein Tod durch die Umstände herbeigeführt war, so wurde derselbe doch zugleich von ihm aus eigenstem Willensentschluß übernommen. Dieser höchste Act der Freiheit ist nun schon an sich nur zu denken als das Resultat einer durchaus reinen und von der Sünde entbundenen Willenskraft, als die Spitze eines Lebens, welches selbst schon ein vollkommenes Opfer war; zugleich aber wird die freie Selbstbestimmung zum Tode nur dann als eine wahrhaft sitt-

liche betrachtet werden können und sich vom schwärmerischen Hindrängen zum Märtyrerthum genau und scharf unterscheiden, wenn sie beruht auf der Überzeugung von der Nothwendigkeit dieses Todes im Zusammenhange der sittlichen Weltordnung, also bei Christo, da er ausdrücklich erklärte, für das Heil der Menschheit zu sterben, noch näher darauf, daß er in reiner Besonnenheit überzeugt war von der Unentbehrlichkeit seines Sterbens für die Erlösung der Menschheit, für die vollkommene Verwirklichung des Gottesreiches. Diese Gewißheit aber konnte nur der haben, der vermöge der Reinheit seines Geistes und der darin begründeten ungetrübten Gemeinschaft mit Gott eine klare und zweifellose Einsicht in das Ganze des göttlichen Rathschlusses und Heilswillens besaß. Er konnte sich aber auch für die Sünder nur darbringen wollen, wenn er sich selbst als einen durchaus Reinen wußte, und nur unter dieser Voraussetzung konnte seine Darbringung als Opfer wirksam seyn. Eine Grundbestimmung des Opfers ist, daß es makellos sey, weil es nur dann Gottes würdig ist. Die physische Makellosigkeit des Thieropfers steigert sich beim persönlichen Selbstopfer zur sittlichen Makellosigkeit. Wüßte der, welcher sich als Opfer zur Entsündigung der Menschheit hingeben will, sich selbst vor Gott in irgend einer Beziehung unrein, so läge darin nicht bloß ein Widerspruch, sondern etwas Frevelhaftes; machte er aber nicht auch entschieden den Eindruck, ein durchaus Reiner zu seyn, so würde man immer glauben können, er leide um eigener Sünde und Schuld willen, um selbst noch gereinigt zu werden; denn nur bei dem ganz Sündefreien kann man voraussetzen, daß das Leiden zwar zu seiner göttlichen Vollendung und Verklärung gereiche, der Grund und die Veranlassung desselben aber nicht in eigener, sondern nur in fremder Verschuldung liege.

Die Hauptsache jedoch ist, daß in der sündlosen Heiligkeit Jesu ein wesentlicher Grund lag, warum durch seine freie Hingabe das wirklich erreicht ward, was durch die früheren Opfer nur angestrebt wurde: volle Erkenntniß der Sünde, reelle Mittheilung

der göttlichen Gnade, Stellvertretung im wahren, innerlichen Sinne, thatsächliche Aufhebung der Sünde und Pflanzung eines neuen Lebens der Heiligung an deren Stelle. Zuerst kommt uns, indem wir die Selbstaufopferung des Sündlosen anschauen, die Sünde in ihrem absoluten Gegensatze gegen Wahrheit und Heiligkeit zum vollsten Bewußtseyn. Schon weil Beides hier in der ausgeprägtesten Gestalt auftritt, die sich unbedingt hingebende hülfreiche Liebe des Heiligen und die Sünde in der ganzen zerstörenden Gewalt des Hasses und der Verblendung, wird auch Beides in seinem Wesen klarer, denn wo das Entgegengesetzte unmittelbar neben einander gestellt ist, geht auch dem stumpferen Sinn das Verständniß auf. Aber wir müssen auch erkennen, daß es nicht eine einzelne, sondern die herrschende Sünde ist, die sich hier offenbart, daß hier nur in einer besonders energischen Erscheinung hervorbricht, was als allgemeine Macht in der Menschheit wirkt und wovon wir die Wirkungen auch in uns verspüren, und indem der Heilige stirbt, „nicht im Kampfe mit der Sünde in einer besonderen Erscheinung, sondern mit der Sünde schlechthin“ [1]), um deren Gesammtmacht zu brechen, stellt sich uns ebensowohl die Gewalt der Sünde, als deren Gottwidrigkeit und Verwerflichkeit aufs Klarste dar. Sollte es uns aber dann doch noch an dem vollen Bewußtseyn der Sünde in uns selbst gebrechen, so brauchen wir nur einen offenen Blick auf das ganze Lebensbild dessen zu werfen, der hier am Kreuze stirbt, und insbesondre diese seine höchste Liebesthat uns zu vergegenwärtigen, um die helleste Einsicht in den Gegensatz zwischen der in jedem von uns wirksamen Selbstsucht und der in der Liebe Gottes und der Menschheit aufgehenden heiligen Lebensvollendung zu gewinnen. So weckt, während die früheren Opfer bloß das allgemeine Gefühl der Sünde gaben, das Opfer des Sündlosen die schärfste und gründlichste Erkenntniß derselben. Aber es demüthiget nicht bloß tiefer, sondern

1) de Wette Wesen des christl. Gl. §. 57. S. 297. Es kann der ganze Abschnitt über das königliche und priesterliche Amt Christi verglichen werden.

es erhebt auch höher: denn, während jene die verzeihende göttliche Liebe nur darstellen, gewährt dieses die thatsächliche, unmittelbar wirksame Mittheilung derselben. Findet nämlich, wie wir früher gesehen, zwischen Christo, als dem Sündlosen, und Gott eine solche Lebenseinigung statt, daß wir die Liebe Christi als reale Liebesoffenbarung Gottes, daß wir Christum selbst als die persönlich gewordene göttliche Liebe anerkennen müssen, so muß dieß nothwendig im höchsten Grade und auf die wirksamste Weise sich zusammenfassen in der höchsten That seines Lebens, in seinem reinen und freien Liebestode, da ebensowohl der, welcher sich als Sohn Gottes bewährt hat, sich selbst in unbedingter Liebe dahingibt, als auch Gott des eigenen Sohnes nicht verschont, um ihn zum Heile der Menschheit dahin zu geben; und es bedarf hier nicht einmal noch einer besonderen, geheimnißvollen Vermittelung, sondern wir haben im Opfertode des Heiligen unmittelbar einen versöhnten und gnädigen Gott; es offenbart sich darin nicht allein, sondern es gewährt sich wirklich und theilt sich aufs Kräftigste jedem Empfänglichen die ewige göttliche Liebe mit, die ihrer Natur nach eine sündenvergebende, heilende und helfende ist. Und zwar geschieht dieß nicht nur unbeschadet der göttlichen Heiligkeit, sondern vielmehr so, daß dadurch die Forderungen derselben erst wirklich erfüllt werden; und dieß führt uns auf die beiden andern Puncte, die wahrhaft stellvertretende und die neubelebende, heiligende Wirkung, die das Opfer des Sündlosen nothwendig hat [1]). Die göttliche Liebe, welche eine schlechthin heilige ist, kann sich nicht mittheilen dem Sünder als solchem, sondern nur inwiefern er die Bürgschaft der Besserung und Heiligung in sich trägt; doch aber muß auch der Sünder die Gewißheit der göttlichen Liebe haben, um Freudigkeit und Kraft zum Guten, um den eigentlichen Lebensgrund der Heiligung zu gewinnen. Hier ist also eine Vermittelung erforderlich und hier tritt nun der Heilige und Sündlose

1) Vergl. über den ganzen Gegenstand auch Rothe's Ethik in dem Abschnitt: der Erlöser u. sein Erlösungswerk, B. 2. S. 279—312.

lebend, leidend und sterbend für uns ein und begründet in seiner unbedingten Hingabe an Gott und die Menschheit die reale Möglichkeit der Erneuerung und Wiederherstellung des Sünders. In ihm schaut Gott die Menschheit so, wie er Wohlgefallen an ihr haben kann, als eine durchaus reine, dem Willen der Heiligkeit ganz entsprechende, und durch ihn kann Gott seine Gnade denen zuwenden, welche, von Christo ergriffen, aus dessen Fülle die Kraft zu einem neuen Leben empfangen; hinwiederum ist er für die Menschen derjenige, in welchem sie die, in ihrem eigenen Herzen durch das Schuldbewußtseyn verdeckte, göttliche Liebe schauen können mit aufgedecktem Angesicht. Daß dieß aber so ist, beruht wieder auf dem Wesen der Gemeinschaft, welche sich durch Christum in der vollkommensten Weise verwirklicht und im Ganzen seines Werkes eine so wichtige Stelle einnimmt. Während nämlich Christus auf der einen Seite in so inniger Lebensgemeinschaft mit Gott steht, daß seine ganze Erscheinung, vornehmlich sein Tod, zur realen Liebesoffenbarung Gottes selbst wird, geht er auf der andern Seite zugleich in die volleste Lebensgemeinschaft mit den Menschen ein, gibt sich ihnen in seiner Liebe ganz hin, lebt, wirkt, leidet und stirbt nicht für sich, sondern für sie, nicht für ein besonderes Gut, sondern für das Heil der gesammten Menschheit; und so, indem er sich innerlichst mit der Menschheit einigt und das umfassendste Menschheits-Bewußtseyn in sich trägt, ist er nicht als ein Individuum, als Einzelner zu betrachten, sondern als der die Menschheit in sich Zusammenfassende, als der Stellvertreter der Menschheit. Wächst aber solchergestalt Christus mit der Menschheit geistig zusammen, so theilt er ihr auch alles mit, was er ist und hat; sein ganzes Thun und Leiden, sein Tod und seine Auferstehung, das Wohlgefallen Gottes und die Seligkeit, die er sich erworben, sind nicht mehr etwas bloß ihm Angehöriges, sondern werden gemeinsames Gut und Besitzthum derer, als deren Stellvertreter und Haupt er gewirkt und gelitten hat. Aber dieß setzt freilich auch noch etwas anderes voraus, nämlich daß wir auch

unsrerseits in seine Gemeinschaft eingehen, das in ihm dargebotene Heil durch den Glauben begreifen und ergreifen und dadurch der versöhnenden Kraft seines Lebens und Sterbens theilhaftig werden. Und hier tritt uns noch ganz besonders der Unterschied der alten Opfer und des einzigwahren Versöhnungsopfers Christi entgegen. Während nämlich die vorchristlichen Opfer, obwohl sie einen Eindruck auf den Opfernden machen, doch außer demselben vorgehen und nicht in eine nothwendige innerliche Beziehung zu ihm treten, liegt es im Wesen des Opfers Christi, daß es nicht ein fremdes, äußeres, zufälliges Ereigniß bleiben kann, sondern mit innerer Nothwendigkeit in das Gemüth selbst übergeht, daß der, welcher sich dasselbe aneignet, in eine Lebensgemeinschaft mit der Person des Opfers tritt und sich mit derselben durch den Glauben innerlichst einigt. Das ist eben die große Bedeutung des wahrhaft sittlichen Opfers, welches von einer freien Persönlichkeit und zwar von einer sündlosheiligen vollzogen wird, daß zugleich das in derselben vorhandene, selbstbefriedigte, urkräftige, schöpferische Leben sich denen, die ein Bedürfniß der Befreiung von der Sünde fühlen, mittheilt, daß die vitale Vereinigung mit dieser gotterfüllten Persönlichkeit eine Kraft in das Gemüth pflanzt, wodurch nicht bloß das Bewußtseyn der Sünde und Schuld getilgt, sondern die Sünde selbst gebrochen und der reelle Anfang eines neuen Lebens gesetzt wird. So wird der Gedanke der Stellvertretung, der freilich ein todter und widersinniger ist, wenn man dabei an eine rein äußerliche und dann natürlich willkürliche Übertragung des Verdienstes von dem Schuldlosen auf die Schuldigen denkt, ein lebendiger und wahrer. Das Bindeglied bildet das, was der Apostel Paulus so tiefbedeutsam das „in Christo seyn" nennt, die gliedliche Gemeinschaft der Gläubigen mit ihrem Haupte. In dieser Gemeinschaft, vermöge deren der Geist und das Leben Christi auf ihn übergeht, nimmt der Gläubige an allem Theil, was Christi ist; in ihr erfährt und ergreift er Gott als einen gnädigen; und in ihr, wenn sie auch nur in ihren ersten Anfängen begonnen, steht

er nicht mehr bloß für sich Gott gegenüber, sondern als ein Christo Eingepflanzter, dem sich ebendarum, auch wenn er noch von der Sünde befangen ist, Gott in seiner Liebe mittheilen kann, weil in der Gemeinschaft mit Christo dem Sündlosen der Anfang und die Bürgschaft einer neuen, gottgefälligen Entwickelung gesetzt ist. Wenn also gesagt wird: Gott begnadigt die Sünder in Christo, so heißt dieß nicht: er thut es vermöge eines willkürlichen, souveränen Gnadenactes, sondern er thut es vermöge eines inneren, nothwendigen Zusammenhangs, weil er sie, sobald sie von Christo ergriffen sind, als solche sieht, in denen, wie unvollkommen *sie* noch seyn mögen, der Keim des Besten und Höchsten *gelegt ist*; Christus aber ist derjenige, „der die Menschen rein *darstellt* vor Gott vermöge seiner eigenen vollkommenen Erfüllung des göttlichen Willens (Sündlosigkeit), wozu durch sein Leben in uns der Trieb auch in unserm Inneren wirksam wird" [1]). Zugleich ist, inwiefern dieß alles vorzugsweise durch das Opfer Christi vermittelt wird, klar, wie dieses Opfer das ein- für allemal wirksame seyn muß, weil es für immer das Vermögen in sich schließt, da, wo es richtig aufgefaßt wird, mit der göttlichen Gnade zugleich die Kraft der Befreiung von der Sünde und des neuen Lebens mitzutheilen; es kann also nun nicht mehr die Rede seyn von einer objectiven Wiederholung des Opfers, sondern nur von einer subjectiven, d. h. von der inneren Nachbildung des Opfers Christi durch jeden Gläubigen, indem er, eben dadurch auch Priester, sich selbst Gott als geistiges Opfer darbringt.

In diesem Sinne erkennen wir in Christo dem Sündlosen den einzigen wahren Mittler zwischen Gott und den Menschen: denjenigen, in welchem Gott an der Menschheit Wohlgefallen haben und ihr seine Gnade zuwenden, die Menschheit aber die göttliche Liebe mit aufgedecktem Angesichte schauen, lebendig ergreifen und dadurch selbst in das göttliche Bild verklärt werden kann. Indem er aber so die Menschen zu Gott bringt, bringt er sie auch

1) Schleiermacher der christl. Gl. II, 145. §. 104.

unter sich wahrhaft zusammen und dieß ist, was wir weiter zu betrachten haben.

Es handelt sich hierbei um diejenige Gemeinschaft, die wir als die menschliche im eigentlichsten Sinne zu betrachten haben, das heißt, um diejenige, zu welcher einer nicht dadurch, daß er einem besonderen Lebenskreise angehört, sondern einfach dadurch, daß er Mensch und als Mensch göttlicher Art ist, berufen ist, also um die allgemeine und wahrhaft menschliche; und von dieser behaupten wir, daß sie nur von dem Sündlos-Heiligen zu stiften war, in ihm aber auch nothwendig den Grund ihres Entstehens fand. Gemeinschaftbildend sind zwar allerdings alle menschlichen Thätigkeiten und näheren Verwandtschaftsbeziehungen, indem sie ein gegenseitiges Geben und Nehmen, ein Handeln und Hervorbringen der Einen, ein Aufsichwirkenlassen und Aneignen der Andern, ein Zusammenschließen des Gleichartigen und ein Ausscheiden des Ungleichartigen voraussetzen. So erzeugen sich die Gemeinschaften der Kunst und Wissenschaft, der bürgerliche, staatliche und nationale Verein. Allein diese Gemeinschaften, so groß und bedeutsam sie seyn mögen, haben doch immer ihre bestimmt bemessenen Schranken und dadurch etwas Partikulares: die Gemeinschaft der Kunst und der Wissenschaft verwirklicht sich nur im Kreise der dafür, productiv oder receptiv, besonders Ausgestatteten und Gebildeten; der bürgerliche Verein hat seine engen örtlichen Gränzen, der staatliche und nationale die zwar weiteren, aber doch immer ganz bestimmt sich geltend machenden des eigenthümlichen Volkslebens. Nun aber stellt sich auch der Menschheit an sich eine Aufgabe, die für alle ihre Mitglieder, welchem Geschlecht und Volk, welcher Stufe der Begabung und Bildung sie angehören mögen, wesentlich dieselbe ist, die reine und allgemeine Menschheits-Aufgabe, das heißt, die der richtigen Stellung des Menschen zu Gott und des Menschen zum Menschen oder die des religiös-sittlichen Lebens, in dem sich das Ebenbild Gottes im Menschen, die göttliche Idee des Menschen verwirklicht; und da das religiös-

sittliche Leben zugleich ein solches ist, welches seiner innersten Natur nach zur Gemeinschaft drängt und als ein isolirtes entweder gar nicht oder nur in verkümmerten und krankhaften Erscheinungen existirt, so erzeugt sich auf diesem Gebiete, aber auch nur auf ihm, nothwendig die Forderung, daß eine Gemeinschaft zu Stande komme, welche ohne die Schranken, die das Künstlerische und Wissenschaftliche, das Politische und Volksthümliche seiner inneren Beschaffenheit zufolge setzt, alles Menschliche umfasse, alle ihre Mitglieder in das rechte Verhältniß zu Gott und in das wahrhaft menschliche zu einander bringe, die sonstigen Gegensätze wieder ausgleiche und so die Idee der Allgemeinheit, welche mit der *Gott*verwandtschaft und wesenhaften Gleichartigkeit der *menschlichen* Natur gegeben ist, ins Leben einführe. Diese Gemeinschaft, weil sie die Menschen im innerlichsten Grunde ihres Wesens, in der Wurzel ihres Ursprungs aus Gott und durch das hierin liegende Band verknüpft, wird dann geeignet seyn, für jede andre Gemeinschaft erst den rechten Lebensgrund zu legen, ihr den tieferen wahrhaft einigenden Geist und die höhere menschenwürdige Weihe mitzutheilen, und das, was sonst die Menschen naturgemäß scheidet, nicht zu einem feindselig Trennenden werden zu lassen, sondern unter den richtigen Gesichtspunct des Füreinanderbestimmtseyns, der gegenseitigen Ergänzung und Förderung zu bringen; denn von diesem Standorte aus erscheint die Menschheit als ein großes gottgeordnetes Ganze, in welchem die einzelnen Theile die Bedeutung haben, Glieder zu seyn, und die einzelnen Gaben und Thätigkeiten nur darauf gerichtet seyn können, das Ganze zu fördern, und durch ihre Verschiedenheit und beziehungsweise Gegensätzlichkeit die wahrhaft lebensvolle Einheit, die große geistige Weltharmonie hervorzubringen.

Eine Gemeinschaft dieser vollkommensten Art konnte nicht entstehen, so lange das Höchste und Allgemeinste, das Göttlich-Menschliche, mit Geringerem und Besonderem vermischt, und dadurch selbst herabgesetzt, in die Stellung einer gewissen Besonder-

heit und Partikularität gebracht war. Solche Vermischung findet statt, wo die Religion nicht rein als solche zum Vorschein kommt, sondern mit andern Elementen und Gebieten dergestalt in Verbindung gebracht wird, daß sie nur vermittelst dieser oder im unlösbaren Zusammenhang mit ihnen sich kund gibt und wirkt. So war es in der vorchristlichen und so ist es noch in der außerchristlichen Welt. Da nehmen wir wahr, daß die Religion, vermengt mit Naturkunde und Speculation, zu einer heiligen Physik oder Metaphysik wird und dann in der Regel eine priesterliche oder philosophische Geheimlehre mit sich führt; oder daß sie sich vorzugsweise in der Kunstschönheit offenbart, und dann, statt das Leben als sittliche Kraft zu beherrschen, in einen geistig-sinnlichen Genuß umschlägt; vornehmlich aber finden wir sie mit dem Bürgerlichen, Nationalen und Politischen in genaueste Verbindung gesetzt, und zwar in der zwiefachen Art der Vermischung, deren eine die jüdische, die andre die römische genannt werden kann, d. h. entweder so, daß von dem Religiösen aus das Politische bestimmt wird, woraus die Theokratie, oder vom Politischen aus das Religiöse, woraus die Staatsreligion entsteht. In allen diesen Erscheinungsformen ist die Religion und mit ihr das Sittliche an ein Anderes, Fremdes gebunden, und weil alles außer ihr ein Begränztes und Besonderes ist, so wird sie dadurch selbst beschränkt und partikularistisch; ebendamit aber auch mehr eine Ursache von Scheidungen und Trennungen in der Menschheit, als eine Grundlage umfassender Einigung. In der That konnte der Grund zu einer wahren, allgemein menschlichen Gemeinschaft nur gelegt werden, wenn das Religiös-Sittliche, vermittelst dessen sie allein denkbar ist, unvermischt mit jedem anderen Elemente, rein und vollständig auf sein eigenstes Gebiet zurückgeführt und darin der Punct gefunden wurde, von dem aus, wie von einem archimedischen, frei bewegend auf den ganzen Umkreis des menschlichen Seyns gewirkt werden konnte. Dieß aber war wieder nur zu bewerkstelligen durch eine Persönlichkeit, deren ganze und ungetheilte Lebensaufgabe es war,

den Menschen in seiner vollkommen entsprechenden Stellung sowohl zu Gott als zur Menschheit, also in der vollen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott und den Menschen, rein, lebendig, für alle verständlich und ergreifend, aber auch unvermengt mit allem Anderen, ohne Beimischung nationaler oder sonst fremdartiger Bestandtheile, zur Anschauung zu bringen, und von welcher diese Aufgabe wirklich auch ganz gelöst wurde. Eine solche Persönlichkeit haben wir in Jesu dem Sündlos-Heiligen. Er hat, abgesehen von allem dem, was er that und was freilich auch nicht fehlen durfte, die höchste Bedeutung schon durch das, was er ist, *die* Manifestation des vollkommen gesunden Verhaltens des *Menschen* zu Gott und des Menschen zu den Menschen; und wie er *das* Leben Gottes in menschlicher Gestalt offenbart und die Menschheit in göttlicher Verklärung darstellt, so ist er, Gottheit und Menschheit einigend, zugleich der schöpferische Einigungspunct für die Menschen unter sich geworden.

Jesus hatte schlechthin keine andere Aufgabe und seine Erscheinung hatte keinen andern Sinn, als das rechte Verhältniß zwischen Gott und der Menschheit herzustellen, und das Göttliche im Menschen zum klaren und vollen Ausdruck zu bringen; sein ganzes Seyn und Wirken ist ein unvermischt religiöses und sittliches; in ihm und durch ihn ist die Religion ganz und ungetheilt auf ihr eigenstes Gebiet zurückgeführt: sie kann von da aus in freier Weise Kunst und Wissenschaft erzeugen, sie kann das bürgerliche und Völkerleben von innen heraus durchdringen, der Gesetzgebung und Politik einen höheren Geist einflößen, aber sie ist das alles nicht unmittelbar, sondern wesentlich ist sie nur sie selbst und will auch zunächst nichts anderes, als sich selbst. Genau unterscheidet Jesus das, was Gottes, von dem, was des Kaisers ist; sein Reich ist nicht von dieser Welt, sein Königthum ist nur das der Wahrheit, und mit einem Liebesgeiste, der bis dahin noch in keines Menschen Herz gekommen war, durchbricht er, ohne dabei die göttliche Ordnung zu verletzen, alle Schranken der Familie,

des Geschlechtes und der Nationalität und umfaßt zuerst, lebend und sterbend, mit schlechthin ungetheiltem Gemüthe alles, was Mensch heißt. Durch alles dieß war er, aber auch nur er, fähig, der Stifter eines an keine Gränzen des Ortes und der Zeit gebundenen Gottesreiches, der Stifter der alle Menschen zur Einigung rufenden Religion zu werden, und insofern wir nur diejenige religiöse Gemeinschaft Kirche nennen, welche, unvermischt mit allem Fremdartigen, nichts seyn will, als religiöse Gemeinschaft, als religiöse Gemeinschaft aber auch volle Selbständigkeit in ihrer Sphäre anspricht, haben wir auch nur in Christo den Kirchenstifter im eminenten Sinne anzuerkennen. Aus diesem Bewußtseyn heraus spricht er das große Wort: Kommet her zu mir Alle, die ihr mühselig und beladen seyd; aus diesem Bewußtseyn heraus will er, daß alle mit ihm und in ihm eins werden, wie er es ist mit dem Vater und sagt, eben daraus werde die Welt den Glauben schöpfen können, daß Gott ihn gesandt habe; aus diesem Bewußtseyn heraus schaut er sogar schon die ganze Menschheit als eine Heerde unter ihm dem einen Hirten.

Es liegt offenbar auch in der Natur der Sache, ebensowohl daß nur in einer heiligen und gottgeeinigten Persönlichkeit eine solche Gemeinschaft zu Stande kommen konnte, als daß sie in ihr zu Stande kommen mußte. Nur in ihr konnte sie zu Stande kommen. Denn wenn überhaupt jede lebendige, organische Gemeinschaft einen Mittelpunct bedarf, so kann eine Vereinigung persönlicher Geister nicht einen abstracten, sondern nur einen persönlichen Mittelpunct haben. Von der Persönlichkeit aber, die dieser Mittelpunct zu bilden allein im Stande ist, werden wir fordern müssen, daß sie den Geist, der in der Gemeinschaft leben soll, auf das Reinste und Vollkommenste ausdrücke und eine stets frische, unerschöpfliche Quelle desselben sey. Und da es sich hier, wenn die Verbindung eine lebendige und feste, eine wirklich organische seyn soll, um die innigste Vereinigung, gleich der des Gliedes mit dem Haupte handelt, so wird das Haupt nur eine Persönlich-

keit von höchster Vollkommenheit und Reinheit seyn können, weil nur an eine solche, nicht aber an einen sündigen Menschen sich alle dergestalt hingeben können, daß sie sich von seinem Geist und Leben durchdringen lassen und seinen Willen zum Gesetze ihres Daseyns machen. Und dieß eben finden wir in Christo: in dessen Leben sich alles das vollständig ausdrückt, worauf eine würdige Gemeinschaft der Menschen sich dauernd gründen kann, dessen Geist und Liebe eine Quelle ist, aus welcher alle schöpfen können, ohne sie je auszuschöpfen, und der in seiner heiligen Reinheit ein Gegenstand der unbedingtesten Hingabe für alle nicht nur seyn kann, sondern auch seyn will und muß. In ihm und d*urch ihn* mußte aber eben darum auch diese Gemeinschaft sich ver*wirklichen*. Denn wenn freilich die Menschen, unvollkommen und sündhaft wie sie sind, sich nicht unmittelbar und aus sich selbst heraus auf eine gründliche und dauernde Weise vereinigen, sondern den wahren Einigungspunct nur in einem Höheren, und die vollständige, ewige Einigung nur in dem Höchsten finden können, welches sie über ihr eigenes Ich emporhebt, und sie, indem es sie mit sich verknüpft, zugleich unter einander innig und fest verbindet: so wird doch auch, sobald ein solches Höchste und Heilige die Gemüther wirklich ergriffen und durchdrungen hat, die Einigung gar nicht ausbleiben können, weil in dem Wahren, Heiligen und Göttlichen, wenn es im Leben auftritt, eine magnetische Kraft liegt, welche die Geister aus ihrer Isolirung herauszieht und mit einem zwar unsichtbaren, aber auch unzerreißbaren Bande zusammenschließt. Dieser geistige Magnet, diese unendliche Anziehungskraft ist nun in die Menschheit hineingesetzt in der Person des Göttlichen und Reinen, der sich in heiliger Liebe für uns dahin gegeben hat: von ihm muß jeder, der dafür empfänglich ist, ergriffen werden, und indem nun Christus vermittelst des Glaubens, den er weckt, die Empfänglichen in sein Leben hineinzieht und mit sich einigt, durch sich aber zugleich mit Gott, einigt er sie nothwendig auch unter sich selbst, und zwar durch die vollkommenste und dauerhafteste Art der

Vereinigung; denn es ist eine solche, die sich im Höchsten vollzieht, bei der schon durch die ganze Art, wie sie zu Stande kommt, der Mensch über sich selbst emporgehoben, und das, was sonst die wahre Liebesgemeinschaft hindert, die Selbstsucht, im Keime ertödtet wird. Dieß alles gilt freilich zunächst nur von der Vereinigung der von Christo im lebendigen Glauben Ergriffenen; aber diese sollen wieder seyn das Salz der Erde und der Sauerteig, der allmählig die Masse durchdringt. Durch ihre Gemeinschaft wird eine höhere Vereinigung der Menschheit überhaupt angebahnt, oder vielmehr ihre Gemeinschaft hat die Bestimmung, sich zur allgemein menschlichen zu erweitern. Allerdings vereinigt zunächst den Gläubigen mit dem Gläubigen der in beiden lebende Christus mit seiner Liebe und heiligenden Kraft; allein darin liegt nur der Anfang, der erste lebensvolle Keim, aus dem dann das mächtige Gewächse des menschheitumfassenden Gottesreiches sich entfalten soll. Derselbe Christus, der zu seinen Aposteln sagt: wer euch aufnimmt, nimmt mich auf — sagt auch: wer dieser Geringsten einen mit einem Trunke Wassers erquickt, der hat es mir gethan; und wer die Kranken, Gefangenen, Dürftigen aufsucht, der sucht mich auf. Hiermit deutet er an, daß in jedem Menschen, wenn auch nur im weiteren Sinn, etwas von ihm lebe, weil in jedem das Bild Gottes liegt, welches in seiner Reinheit herzustellen er gekommen war, weil jeder ein menschlicher Bruder und Nächster ist. Demnach müssen wir, sobald wir den Heiligen Gottes wirklich in uns haben, in jedem Menschen etwas von ihm erblicken: in jedem Nothleidenden, Mühseligen und Beladenen einen solchen, aus dem der Menschensohn uns gleichsam selbst anfleht, in jedem geistlich Armen einen solchen, zu dem der Friedefürst mit seinem himmlischen Reiche gebracht werden, selbst in jedem Trotzigen und Stolzen einen solchen, der noch unter das sanfte Joch des Gottessohnes gebeugt werden soll. So liegt in der Person Christi, des Heiligen, eine aus innerer Nothwendigkeit heraus wirkende Vereinigungskraft, die zuerst freilich die, welche lebendig von ihm er-

griffen sind, zusammenbringt, dann aber auch diese zur Gemeinschaft mit allem Menschlichen überhaupt treibt, weil allen aus dem Geiste und der Liebe Christi heraus geholfen, ebendadurch aber zuletzt auch das Ziel erreicht werden soll, daß alle in seine nähere Gemeinschaft, in die des Gottesreiches, als die wahrhaft und allgemein menschliche, hineingezogen werden. Wo wäre etwas Ähnliches zu finden? Keinem der größesten Weisen, Gesetzgeber und Staatengründer vor Christo kam es auch nur in den Sinn, einen Verein zu stiften, der die ganze Menschheit umfassen sollte [1]); und wenn es auch einem in den Sinn gekommen wäre, wer *konnte* diesen Gedanken ausführen? Nur der Heilige Gottes *konnte es*, weil in ihm die wirkliche Einigungskraft lag, weil in *seiner* Person das Reich Gottes schon enthalten war und sich aus ihm nur zu entfalten brauchte. Und wenn wir nun in diesem Zusammenhange Christum den Mittelpunct der Weltgeschichte nennen, so geschieht es nicht bloß in dem idealeren Sinne, nach welchem das frühere Geistesleben ein Hinstreben auf ihn, das spätere ein Bestimmtseyn durch ihn erkennen läßt und er so den Angelpunct der höheren Menschheitsentwickelung bildet, sondern es geschieht in dem höchst realen Sinne, wornach er der wirkliche Einigungspunct, die schöpferische Lebensmitte der Menschheit ist, das pulsirende Herz und der beseelende Lebensgeist, vermöge dessen erst die Menschheit als ein höheres Ganze sich organisirt. Auch erscheint es gerade in diesem Zusammenhang gewiß ebenso bedeutsam als tiefbegründet, wenn Christus darauf, daß er die Menschen durch Einigung mit sich selbst und mit Gott unter sich einigt, den Glauben gründet, Gott habe ihn gesandt, weil nur vermöge göttlicher Sendung ein solches Werk, das denkbar höchste, zu vollbringen war.

In dieser durch Christum gebildeten Gemeinschaft endlich

---

1) Dieß im Einzelnen ausgeführt in dem berühmten Werke Reinhards, über den Plan, welchen der Stifter der christlichen Religion zum Besten der Menschen entwarf. Zuletzt in der 5ten Aufl. mit Zusätzen von Heubner, Wittenb. 1830.

— dieß ist der vierte Punct, der noch anschaulich zu machen ist — erhält nun auch jeder, der ihr lebendig angehört, die Gewißheit, daß er an derselben nicht ein vorübergehendes Glied sey, sondern daß er in Christo das Leben besitze, das aus Gott stammt, das unvergängliche, ewige, und auch dafür liegt eine Bürgschaft in der sündlosheiligen Persönlichkeit Christi. Wenn nämlich von irgend einer Persönlichkeit, so kann und muß man von dieser sagen: es ist schlechthin undenkbar, daß sie der Zerstörung durch den Tod hätte preisgegeben seyn können; vielmehr tritt uns in ihr die Gewißheit des ewigen Lebens, ja das ewige Leben selbst auf eine so unmittelbare und anschauliche Weise entgegen, daß wir in dem Worte des Apostels: Christus habe Leben und unsterbliches Wesen ans Licht gebracht — den naturgemäßesten Ausdruck der Sache finden müssen. Schon von dem vollendeten sittlichen Kunstwerke, das sich uns menschlicherweise in der Persönlichkeit Jesu darstellt, können wir nicht annehmen, die ewige Weisheit werde gewollt haben, daß es durch den Tod zertrümmert werde; und wenn man sonst aus der im irdischen Leben stets unvollkommenen Realisirung der sittlichen Lebensaufgabe des Menschen, zusammengehalten mit dem ihm innewohnenden Triebe nach Vollendung, auf einen jenseitigen Zustand schließt, in dem dieser Trieb auch zu seinem Ziele gelangen müsse, also in dem Unbefriedigenden, Fragmentarischen des jetzigen Daseyns eine Hinweisung findet auf ein nothwendig einmal zu Stande kommendes Ganze; so können wir hier mit größerem Rechte den umgekehrten Schluß machen: gerade weil ein befriedigendes Ganze zu Stande gekommen, weil das Vollendete erreicht ist und sich in einer die reinste geistige Lebensfülle in sich schließenden Persönlichkeit verwirklicht hat, ist um so weniger der Gedanke zulässig, diese Persönlichkeit in der harmonischen Ganzheit ihrer Vollendung könne der Auflösung und Zerstörung anheimgefallen seyn. Nehmen wir aber noch hinzu, daß vermöge der sündlosen Reinheit diese Persönlichkeit auch in der innigsten Gemeinschaft mit Gott stand und aufs vollständigste vom göttlichen

Geiste durchdrungen war, so wird eine solche Möglichkeit noch viel weiter hinausgerückt, ja sie geht geradezu in Unmöglichkeit über, weil das Göttliche an sich das Ewiglebendige ist. Vermögen wir uns schon an sich eine persönliche ewige Liebe nicht vorzustellen, welche Wesen nach ihrem Bilde geschaffen hätte, um sie der Vernichtung zu überlassen, und verbürgt uns schon überhaupt das Verhältniß der gottbewußten und gottliebenden Persönlichkeit zu einem Gott, der die Liebe und das Leben ist, die persönliche Fortdauer: so steigert sich natürlich diese Gewißheit aufs Höchste bei einer Persönlichkeit, welche in einer so ungetheilten Gemeinschaft mit Gott stand, daß sie sagen konnte: ich und der Vater *sind eins*; und wer sich denken könnte, Jesus habe mit den Worten: Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist! — sein Leben für immer in die leeren Lüfte ausgehaucht, der weiß schon nichts von dem rechten lebendigen Geist, aber vollends nichts von dem lebendigen Gott und von der Lebenskraft des Gekreuzigten. In der That sind Christus und Vernichtung zwei Dinge, die wir im Bewußtseyn gar nicht zusammenfassen können, die sich gegenseitig ausschließen. Entweder war Christus ein schlechthin anderer, als der er im ursprünglichen christlichen Glauben lebte — dann aber bleibt das ganze Christenthum unerklärt — oder, wenn das ursprüngliche Bild Christi Wahrheit hat, so war er auch der in sich selbst und ewig Lebendige. Und zwar erscheint uns gerade in ihm das ewige Leben nicht als ein erst zukünftiges, sondern wesentlich als ein schon gegenwärtiges, nicht als bloße Hoffnung, sondern als unmittelbare Gewißheit. Sein ganzes Seyn ist von dem Gedanken und den Kräften der Ewigkeit getragen, sein ganzes Wesen vom Himmlischen durchdrungen; es ist die volle Wahrheit und Wirklichkeit einer höheren Welt, die uns in ihm entgegenleuchtet, und wie er in seinem ganzen Leben Gott offenbart, so offenbart er eben damit auch die Ewigkeit. Fassen wir nun aber dieß mit dem früher Gesagten richtig zusammen, so werden wir es auch weiter als etwas ganz Natürliches zu betrachten haben, daß diese

Persönlichkeit, welche schon im irdischen Daseyn den Höhe- und Mittelpunct menschlicher Entwickelung bildet und sich uns als das einigende Herz und Haupt der Menschheit bewährt, nach ihrer vollen Verklärung durch Leiden und Tod und nachdem auch für sie die Schranken des Irdischen gefallen, in einem höheren Daseyn eine Stelle einnimmt, vermöge deren sie, über alles Menschliche erhaben, doch für die ganze höhere Entwickelung der Menschheit von der wirksamsten Bedeutung und das stets geisteskräftige, lebendig sich bethätigende Haupt an dem großen Leibe der durch sie gebildeten und in fortwährendem Wachsthume begriffenen Gemeinschaft ist.

Aus allem diesem folgt aber auch etwas sehr Entscheidendes in Betreff derer, die durch den Glauben lebendig mit dieser Persönlichkeit verbunden sind. Trug nämlich Christus seinem innersten Wesen nach das ewige Leben in sich, und ist der Glaube wirklich die Aneignung seines Geistes und Lebens, die Hineinbildung seines Wesens in das unsrige, so ergibt sich von selbst, daß auch die mit ihm in wahre Lebensgemeinschaft Getretenen desselben unvergänglichen Lebens theilhaftig sind. In diesem Sinne sagt er auch selbst: ich gehe hin, euch eine Stätte zu bereiten; und: ich will, daß wo ich bin, auch die seyen, die du mir gegeben hast. Das letztere Wort ist besonders bedeutsam. Zwischen Christus und denen, die ihm wahrhaft angehören, findet eine so innige Einigung statt, daß er nicht zu denken ist ohne sie, sie nicht ohne ihn: er ist der Weinstock, sie sind die Reben, er das Haupt, sie die Glieder. Ist nun Christus der Ewiglebende, so sind es auch die ihm innerlichst Einverleibten; ist das Haupt ein ewig herrschendes, so kann es auch die Glieder nicht verlieren, die es sich einmal angeeignet hat. Zwar man könnte sagen: das Haupt erhält immer neue Glieder, auch wenn ihm die alten dahinschwinden, wie dem Baume in Frühling neue Blätter wachsen, wenn er im Herbste die alten verloren hat. Aber wie überhaupt auf dem geistigen Gebiete die Naturanalogien nicht in ihrem ganzen Umfange anzuwenden sind,

so zeigt sich dieß hier als besonders unpassend. Schon ein himmlisches Haupt mit lauter bloß irdischen Gliedern sind zwei Dinge, die sich nicht zusammenreimen; vollends aber ein ewig lebendiges Haupt mit Gliedern, die immer wieder abfallen und vernichtet werden, ist ein reines Unding. So wenig man den Begriff eines lebendigen persönlichen Gottes vollziehen kann, zusammen mit der Vorstellung von einem ewigen Dahinschwinden der von ihm hervorgerufenen menschlichen Persönlichkeiten, so daß er als der einzig Lebendige über dem großen Leichenfelde der Menschheit stände, ebenso wenig ist der Glaube an einen wirklich lebendigen Christus vereinbar mit der Vorstellung von dem ewigen Absterben *seiner* Glieder; und wie man dort mit dem Glauben an pers*önliche* Fortdauer auch den Glauben an den persönlichen Gott, der die Liebe ist, aufgeben und sich der pantheistischen Lehre von einem zwischen Geburt und Tod rastlos wechselnden Allleben in die Arme werfen muß: so muß auch hier der ewig lebendige Christus sich erst in einen bloß dagewesenen, aber auch bis auf die geschichtlichen Nachwirkungen gänzlich vorübergegangenen, also in einen im ausschließlichen und ganz depotenzirten Sinne historischen, verwandelt haben, ehe man dieselbe Vergänglichkeit von seinen Gläubigen behaupten kann. Nein: entweder müssen wir mit den Gläubigen auch Christum der Vernichtung anheimfallend denken, oder, wenn wir dieß nicht vermögen, mit diesem auch jene ewig lebend, denn die Lebensgestalt, die Christus einmal in uns gewonnen hat, kann ebensowenig vergehen, als er selbst; und wenn Christus in der That des vollen Lebens aus Gott theilhaftig war, so theilt sich in ihm und durch ihn auch uns das göttliche Leben mit, auch wir werden, wie es die Schrift ausdrückt, Theilnehmer an der göttlichen Natur, auch in uns wird das göttliche Bild hergestellt, und es ist dann ebenso von uns, wie von ihm, zu sagen, daß dieß alles, was wir zusammenfassen in den Begriff der gottdurchdrungenen und gottgeeinigten Persönlichkeit nicht zerstört werden kann, weil es seiner Natur nach ewig ist. Dasselbe aber, was von den

lebendigen Gliedern Christi im Einzelnen gilt, das gilt natürlich auch von seinem Leibe, der sich, stets wachsend, aus diesen Gliedern bildet und in ihnen entfaltet. Auch das Gottesreich, das wir in seiner irdischen Erscheinung Kirche, Gemeinschaft der Gläubigen, nennen, ist nur zu denken als ein im höheren Daseyn sich vollständig verklärendes, als ein ewig sich vollendendes, an seinem lebendigen Haupte stets wachsendes.

Hiermit wäre das nachgewiesen, was wir darthun wollten: Christus in seiner sündlosen Heiligkeit als eine Persönlichkeit einziger Art und darum auch für die höhere Gesammtentwickelung der Menschheit von einziger, universaler Bedeutung; für die Anschauung, indem er allverständlich das reine Maaß des Guten vorhält; für das sittliche Wollen und Thun, indem er das vollkommene Urbild und Vorbild ist; für das religiöse Leben, indem er in und durch sich Gott wahrhaft zu den Menschen bringt und die Menschen zu Gott, indem er den lebenskräftigen Einigungspunct der wahren, höchsten und allgemeinen Menschengemeinschaft bildet, und indem er dieser Gemeinschaft und ihren Gliedern ewiges Leben verbürgt; in diesem allem aber sich als das eigentliche Lebenscentrum der Menschheit, als den letzten Erklärungsgrund ihrer Geschicke und Bestimmung, als den Schlüssel der Weltgeschichte bewährt.

---

Von diesem Standorte aus, den wir durch die Begründung der Sündlosigkeit gewonnen haben, erhalten nun aber auch noch einige andere Puncte im Christenthum erst ihr rechtes Licht, und auch darüber mögen noch einige Worte — mehr andeutende, als ausführende — vergönnt seyn.

Fürs Erste fällt von hier aus ein Licht auf das Ganze der Überlieferung, die wir über die Person und das Wirken, über die Thaten und Schicksale Jesu von Seiten der apostolischen Schriftsteller haben. Wir unterscheiden hierbei nämlich das Zeugniß über den religiössittlichen Character, über die Persönlichkeit Jesu von demjenigen, was uns außerdem über ihn

berichtet wird. Das Erstere ist offenbar das unmittelbar Gewissere und trägt einen höheren Grad von Glaubwürdigkeit in sich selbst, weil ein Lebensbild dieser Art gar nicht erfunden werden konnte; auch gründen wir den Glauben daran nicht bloß auf das Zeugniß der apostolischen Schriftsteller, sondern in gleichem Maaße auf die von Christo unleugbar ausgegangenen Wirkungen, auf das Daseyn und Soseyn der Kirche, auf die Gesammterfahrung der Christenheit. Steht nun aber dieses Erste fest, die geschichtliche Wahrheit der Persönlichkeit Jesu, so ist dieß natürlich auch von entscheidender Bedeutung für die übrigen Theile der Überlieferung von ihm, seiner Lehre und seinem Werke. Wir *haben* darin den Kern, um den sich das Übrige ansetzt, den *Keim*, aus dem es herauswächst. Wir werden, wenn die Persönlichkeit Jesu so groß und einzig war, auch das, was sie umgibt, ihr entsprechend denken müssen und nicht nach dem Maaße der Gewöhnlichkeit messen dürfen. Es wird uns also hier das Außerordentliche nicht befremdlich und abstoßend, sondern natürlich und gleichsam von selbst gefordert vorkommen [1]), und wir werden nothwendig voraussetzen, es werde die Lehre, das Werk und die einzelnen Thaten ganz denselben Stempel an sich tragen, wie die Persönlichkeit, von der sie ausgingen. So finden wir es nun auch wesentlich in der Darstellung der apostolischen Schriftsteller. Was uns von seiner Lehre überliefert ist, entspricht in seiner Einfalt und Hoheit, in seiner Tiefe und Klarheit, in seiner Lieblichkeit und Gewalt ganz dem Bilde seiner Person und ist davon der völlig naturgemäße Ausdruck; insbesondre aber finden wir eine Reihe von Aussprüchen, namentlich die eigenthümliche Stellung Jesu zu Gott und zur ganzen Menschheit betreffend, die eine Erhabenheit und Einzigkeit des Bewußtseyns verrathen, einen Gott und Welt

---

1) Offenbar wird gerade das Entgegengesetzte von dem Kanon wahr seyn, den z. B. Strauß in s. Leben Jesu vielfach anwendet: daß eine Überlieferung von Christo schon darum unwahrscheinlich sey, weil sie etwas Sinniges, Bedeutungsvolles, Beziehungsreiches habe.

umfassenden Geist, wie wir dieß gerade nur von einer solchen, auf so einziger Höhe stehenden, Persönlichkeit erwarten können; so daß sich uns der Gedanke aufdrängt: kein anderer konnte dieß sagen, aber ein solcher mußte es sagen; in jedem andern Munde wäre es Überspannung, in diesem Munde ist es groß, herrlich und vollkommen natürlich. Sein Werk aber ist nach der Darstellung der Apostel kein geringeres, als das größte, welches wir außer der Schöpfung selbst denken können: es ist die Erneuerung und Lebenswiederherstellung, die Erlösung, Heiligung und Beseligung der ganzen Menschheit; und daß auch dieß mit dem Wesen und der Bedeutung seiner Persönlichkeit innerlichst zusammenfällt, ja aus dieser Persönlichkeit, wie der leuchtende, wärmende und belebende Strahl aus der Sonne, von selbst hervorgeht, haben wir oben gesehen. Allein es bleibt in der Überlieferung von Jesu immer vorzugsweise Eines, was den Denkern Anstoß gibt und den Zweifel herausfordert, das Wunderbare, welches in seine ganze Lebensdarstellung verflochten ist und sowohl in seinen Thaten, als in seinen Schicksalen hervortritt, und darüber wird gerade in diesem Zusammenhang ein Wort zu sagen seyn.

Wir haben schon zu Anfang dieser Schrift bemerkt, daß es nicht der rechte, wenigstens nicht der unserm gegenwärtigen Bedürfniß entsprechende Weg ist, den Glauben an Christum und sein Werk auf die Wunder zu gründen; wohl aber ergibt sich der Glaube an seine Wunder sehr natürlich aus der Anerkennung der ganz einzigen Persönlichkeit Christi. Zunächst nämlich ist mit der Sündlosigkeit schon überhaupt das Princip des Wunderbaren gegeben, denn es wird durch dieselbe der Zusammenhang der Sünde unterbrochen und in schöpferischer Weise ein reiner Anfang gesetzt, wie vermöge des Wunders in den Zusammenhang des gewöhnlichen Naturlaufs eine neue höhere Kraft eintritt. Man hat nicht mit Unrecht bemerkt[1]), daß ein vollkommen Sündloser „ein nicht ge-

1) Orelli über den Kampf des Rationalismus mit dem Supranaturalismus S. 26.

ringeres Wunder in der moralischen Welt sey, als ein aus dem Grabe Erstandener und in den Himmel Erhöhter es in der physischen ist" — und wie da, wo die Wunder bestritten werden, auch die Sündlosigkeit Jesu verworfen zu werden pflegt, so wird der, welcher das sittliche Wunder der Sündlosigkeit anerkennt, sich auch zunächst schon im Princip der Anerkennung des Wunderbaren überhaupt, als des aus göttlicher Wirkung und Kraft hervortretenden Neuen, Außerordentlichen und Schöpferischen nicht entziehen können. Aber es folgt dieß auch noch bestimmter aus dem Wesen einer Persönlichkeit, wie sich uns Jesus bewährt hat. Sündlose Heiligkeit setzt vollkommene Reinheit und Fülle der *geistigen* Kraft, höchste Energie des Willens, absolute Freiheit voraus; und wenn wir annehmen müssen, daß der Geist, eine je reinere Energie er in sich selbst hat, eine desto größere Macht auch über die mit ihm zusammenhängende Natur, sowie über andere Geister und über das ihnen geeinigte Naturleben ausübt, so werden wir diese Macht zum Höchsten und Außerordentlichen gesteigert da anzunehmen haben, wo die intensive Macht des Geistes durch nichts Sündhaftes gebrochen oder gehemmt ist. Ergibt sich nun aber zugleich aus der sündlosen Heiligkeit für diejenige Persönlichkeit, welcher sie zukommt, die vollkommene Lebensgemeinschaft mit Gott, so werden wir um so sicherer erwarten, daß sie auch aus göttlicher Kraft heraus wirke und handle, und daß ihr Daseyn von Erfolgen begleitet sey, welche ein deutliches Zeugniß ablegen, wie Gott mit ihr und in ihr sey. Wer dieß in Abrede stellen will, der muß auch den Zusammenhang der geistigen und sinnlichen Welt und das allgegenwärtige Wirken Gottes wie in der sittlichen so in der natürlichen Ordnung der Dinge leugnen. Wenn man aber sagt: Gott wirke nur im Zusammenhange des von ihm selbst gesetzten Naturlaufes, so machen wir dagegen dieß geltend: erstlich muß für Gott immer absolute Freiheit gefordert und sein Wesen darf nie mit der Naturnothwendigkeit indentificirt werden; zweitens liegt es nicht

einmal wesentlich im Begriffe des Wunders, daß es gegen das Naturgesetz sey, sondern nur, daß eine höhere, göttliche Kraft in den Kreis der Naturkräfte hereintritt, um in und mit denselben zu wirken, was der bloße Naturverlauf nicht vermocht hätte; und drittens haben wir nach ihrer ganzen Bedeutung und Stellung die Persönlichkeit Christi als eine solche zu betrachten, auf welche, wie auf keine andre, in der Weltgeschichte, also auch in der Weltanlage gerechnet worden; der Gedanke der Erlösung fällt mit dem der Schöpfung wesentlich zusammen; und so haben wir dann auch die Bedingungen, unter denen die erlösende Persönlichkeit auftrat und wirkte, nicht als etwas zu betrachten, was erst nachträglich und naturwidrig in den Lauf der Dinge eingeschoben wurde, sondern als eine Sache, auf welche die Weltentwickelung von Anbeginn angelegt war, so zwar, daß dieses Außerordentliche im untrennbaren Zusammenhange mit der außerordentlichen Persönlichkeit nur auf *einem* Puncte dieser Entwickelung culminirend hervortrat, doch aber nicht im Widerstreit steht mit der Naturordnung an sich, sondern nur mit dieser Ordnung, wie wir sie aus dem gewöhnlichen Verlaufe der Dinge kennen, also uns vielmehr eine von dem göttlichen Willen bestimmte höhere Ordnung manifestirt[1]). Gilt dieß von den Wundern überhaupt, so gilt es wieder in eminenter Weise von demjenigen, welches wir in Beziehung auf die Persönlichkeit Jesu als das eigentlich capitale und fundamentale betrachten müssen, von seiner Auferstehung. Gerade diese durchaus geheiligte und gottgeeinigte Persönlichkeit läßt den Gedanken nicht zu, daß für sie der Tod, dessen Stachel die Sünde ist, dieselbe Bedeutung gehabt haben könnte, wie für andre und daß er über sie die gleiche Gewalt ausgeübt haben sollte, um sie in seinen Banden festzuhalten. Hier war eine Zwischenzeit, um zur vollen Verklärung des

1) Vergl. weitere Erörterungen hierüber in meinem Sendschreiben an Strauß über die Persönlichkeit Christi und das Wunderbare in der evang. Geschichte. Historisch oder Mythisch? S. 135 ff.

Göttlichen zu reifen, nicht erforderlich; vielmehr lag es in der Natur der Sache, daß der, welcher das volle Leben in sich hatte und zu göttlicher Vollendung schon hindurchgedrungen war, ebenso auch alsbald in der wiederhergestellten Fülle seiner ganzen Persönlichkeit aus dem Tode in das Leben überging [1]).

Zweitens wird von unserm Standpunct aus das Wahre einleuchtend in Betreff der Aneignung Christi und dessen, was durch ihn der Menschheit zu Theil werden sollte. Die Grundbedingungen dieser Aneignung sind Buße und Glaube, und der wahre Glaube ist nicht denkbar, ohne daß er die Sünde zerstört und an deren Stelle die Kraft der Liebe und der Heiligung setzt. *In allen* diesen Beziehungen aber ist nicht nur die Persönlich*keit* Christi überhaupt, sondern gerade das sündlos-heilige Wesen seiner Persönlichkeit von entscheidender Bedeutung. Das Himmelreich tritt schon in seinem Vorläufer, dann auch in seinem Stifter vor allem mit der Forderung der Buße auf, und anders kann es zu keiner Zeit auftreten, denn da es den von der Natur und Selbstheit gebundenen, durch die Sünde mit sich selbst und mit Gott zerfallenen Menschen zur wahren Freiheit der Kinder Gottes führen, mit Gott und sich selbst versöhnen will, so kann es zu ihm überhaupt nur dann in ein Verhältniß treten, wenn er das Bedürfniß der Befreiung und Versöhnung hat, und dieß ist nur möglich, wenn er das Gebundenseyn durch die Sünde, sowie die daraus entspringende Schuld und Gottentfremdung klar erkennt und schmerzlich empfindet. Diese Wirkung hat nun freilich schon eine ernste Vergleichung unseres Lebenszustandes mit den Anforderungen des göttlichen Gesetzes. Unvergleichlich wirksamer aber ist in

1) Über diesen Zusammenhang s. *J. J. Doedes* Dissert. de Jesu in vitam reditu, Traj. ad Rhen. 1841. p. 192 sqq. und noch vollständiger: Reich die Auferstehung des Herrn als Heilsthatsache, Darmstadt 1845, besonders S. 208—211. und dann im ganzen ersten Abschnitte des zweiten Theiles S. 213—270.

dieser Beziehung die lebendige Anschauung des Sündlosheiligen; denn er ist nicht nur das in That und Leben übergegangene Gesetz, sondern in seinem ganzen Daseyn offenbart sich ein Geist der Liebe, der weit über das Soll des Gesetzes hinausgeht, und unser Herz um so mächtiger ergreifen und tiefer demüthigen muß, da es eine Liebe ist, die sich unmittelbar auf unser Heil bezieht, die für uns in den Tod gegangen ist. Eben darum aber ist im Anschauen dieser Heiligkeit und Liebe mit dem Niederbeugenden zugleich das Erhebende gegeben. Die Buße, welche der Hinblick auf Christum den Heiligen weckt, enthält schon den Anfang, den Lebenskeim des Glaubens. Denn der tiefe Abscheu gegen die Sünde, der hier entsteht, wird nothwendig auch zum Verlangen nach dem sündefreien Leben, welches uns in Christo vorgehalten ist, und die Seele kann nicht anders, als sich sehnen nach ihm, in welchem die wahre Freiheit, Liebe und Seligkeit ist, in der Hoffnung die Kraft zu dem allem aus der Vereinigung mit ihm zu schöpfen. Wird nun dieses Verlangen zum wirklichen, entschiedenen, vertrauensvollen Ergreifen Christi, so entsteht der Glaube. Wie in allem höheren religiösen Leben, so ist vornehmlich im Christenthum der Glaube Mittelpunct von allem: er ist das, wodurch das Göttliche in uns lebendig, wodurch es eigentlich unser wird; er ist der innerste Berührungspunct der Seele mit dem Göttlichen, der Quellpunct der höheren Kräfte für sie. Das Wesen des Glaubens ist Liebe, Vertrauen, Hingabe, Aneignung. Dieß alles setzt einen Gegenstand voraus, und der Gegenstand ist es ja auch eigentlich, der den Glauben erzeugt, denn man kann nicht ins Allgemeine hin sich liebend und vertrauend hingeben, sondern es muß ein als göttlich, als vertrauens- und liebenswerth sich bewährendes Object da seyn, welches die vertrauensvolle Hingabe hervorruft und zur Aneignung sich darbietet. So wird die Beschaffenheit des Glaubens wesentlich abhängig seyn von seinem Gegenstande, oder näher davon, in welcher Weise und in welchem Maaße sich Gott

dem Menschen kundgibt, um von diesem gläubig aufgenommen zu werden. Je vollständiger und intensiver sich Gott offenbart, desto vollkommener, innerlicher und gehaltvoller ist der Glaube. Nur der vollkommenen Gottesoffenbarung gegenüber ist der vollkommene Glaube möglich. Im alten Bunde war auch Glaube; aber da Gott hier nur offenbar geworden als die weltschaffende, gesetzgebende und richtende Macht und diese Offenbarung nur vermittelt war durch Lehre und Gesetz, so war dieser nur vorbereitenden Offenbarung gegenüber auch nur ein unvollkommener, ein mehr hoffender und sehnender, als ein in der Erfüllung schlechthin ruhender Glaube möglich; es war ein Glaube, der der *vollen* Erkenntniß und zugleich jener Freudigkeit des Vertrauens und der Liebe ermangelte, welche alle Furcht austreibt. Erst in Christo offenbart sich Gott vollständig als heilige und erlösende Liebe und zwar durch das allein ganz entsprechende Medium, durch eine von dem Göttlichen ganz durchdrungene, das Wesen Gottes rein ausdrückende Persönlichkeit. Hier ist das volle Object des Glaubens gegeben, und zugleich ist Christus selbst in seiner heiligen Gottes- und Menschenliebe der Anfänger und Vollender des Glaubens. Indem sich in ihm der schlechthin würdige Gegenstand und das reine Vorbild des Glaubens untrennbar vereinigt darbieten, ist nun auch der Glaube möglich, dem nichts mehr mangelt, der in sich befriedigt, selig und Gottes gewiß ist. Es liegt nun aber auch in der Natur der Sache, daß derjenige Glaube, welcher, wie die wahre Buße, durch den lebendigen Eindruck der heiligen, gottmenschlichen Persönlichkeit Christi erzeugt ist, vor allem darauf angewiesen seyn wird, diese Persönlichkeit zu ergreifen, sie in das innerste Gemüth aufzunehmen, in ihr und durch sie mit voller Freudigkeit sich zu Gott zu erheben. Zu einer Persönlichkeit können wir in ein volles, entsprechendes Verhältniß nur treten auch wieder als Persönlichkeiten, in der Ganzheit unseres Wesens, vom innersten Mittelpunct unseres Seyns aus durch alle Lebensbeziehungen

hindurch. Darum ist es die unveräußerliche Natur gerade des Christusglaubens, den ganzen Menschen zu umfassen, vom Centrum des Gemüthes aus das ganze persönliche Leben zu durchdringen. Und daraus ergibt sich dann auch der sittliche Character dieses Glaubens. Zunächst allerdings ist er receptiv, aneignend, indem er Christum aufnimmt, und in dieser Aneignung Christi liegt seine beseligende Kraft; aber er kann in diesem Sinne gar nicht wahrhaft receptiv seyn, ohne zugleich activ und productiv zu werden. Christus der absolut Freie soll durch den Glauben in unser Gemüth eintreten: dieß ist nicht möglich, ohne daß auch wir durch ihn frei werden; Er, der Heilige, soll in uns eine Gestalt gewinnen: dieß kann nur die gottebenbildliche Lebensgestalt seyn, zu der wir durch die Heiligungskräfte, die von ihm ausströmen, vollendet werden; seine Liebe soll ausgegossen werden in unsre Herzen: dieß wäre nicht denkbar, ohne daß dieselbe sich auch nach allen Beziehungen bethätigte in gottgefälligen Werken. Bei solchem Glauben ist nicht nothwendig, erst noch gute Werke zu fordern, denn sie sind seine natürliche, unausbleibliche Wirkung; „er fraget nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern, ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun." Aber wie die Liebe des Glaubens Vollendung ist, so ist und bleibt der Glaube der Liebe unentbehrlicher Lebensgrund und nur aus ihm wächst sie als eine wahrhaft selbstlose, reine und unüberwindliche immer frisch hervor. Der Glaube ist das Letzte, Tiefste, Innerlichste; er entscheidet über die Stellung des Menschen zu Gott und darum über sein wahres Leben. Deßhalb muß hier ein fester Grund seyn, und diesen unerschütterlichen Grund finden wir in dem Heiligen, der Gott unter den Menschen und den Gott vor den Menschen verklärt hat.

Endlich ergibt sich von hier aus auch die *richtige Stellung der christlichen Gemeinschaft*. Hat sich von der sündlos-heiligen Person Christi aus das Gottesreich, die wahre und allgemeine Einigung der Menschheit, die höchste Menschengemeinschaft erzeugt,

so kann sie sich auch nur von Christo aus erhalten oder immer wieder herstellen. Konnte die Kirche nur aus ihm hervorgehen, so muß sie, soll sie sich neu beleben und wahrhaft wachsen, immer wieder auf ihn zurückgehen. Er bleibt der Grund, außer dem kein andrer zu legen ist. Das Grundlegende für die Gemeinschaft aber, das eigentlich Gemeinschaftbildende bleibt eben deßhalb auch stets das persönliche Verhältniß zu Christo und durch ihn zu Gott. Von der Gemeinschaft mit Christo aus bildet sich immer die Gemeinschaft seiner Glieder; aus jenem primitiven Verhältniß wächst dieses abgeleitete stets frisch hervor. Nicht die Glieder begründen das Verhältniß zum Haupte, sondern das Haupt begründet das Verhältniß der Glieder unter sich. Darum hat der evangelische Glaube vollkommen recht, wenn er nicht den Weg durch die Kirche zu Christo, sondern durch Christus zur Kirche nimmt; denn nicht, wo die Kirche ist, da ist sofort auch Christus, sondern nur, wo Christus und sein Geist ist, da ist auch die wahre Kirche, und nur von solcher Kirche kann gesagt werden, daß sie seligmachend sey, weil sie in ihrem innersten Wesen zusammenfällt mit dem Glauben, der das Mittel der Aneignung Christi und in ihm der Heiligungs- und Beseligungskraft ist.

Eine solche Kirche, wie sie einerseits auf dem allein festen Grunde steht, wird aber auch auf diesem Grunde immer wachsen; denn sie hat den mächtigsten Trieb zum Wachsthum in ihrer eigenen Lebenswurzel. Die Religion selbst zwar als Offenbarung Gottes, als Erlösung und Versöhnung der Menschheit, als vollkommener Glaube und allgenugsame Kraft der Heiligung und Beseligung, ist in Christo, wenn er der Sündlos-Heilige war, für immer vollendet und da kann von einer Verbesserung und Vervollkommnung nicht die Rede seyn; denn es ist doch klar: wenn die vollkommene Religion nur zu Stande kommen kann durch die thatsächliche Verwirklichung eines schlechthin reinen und gottgeeinigten Lebens und die von demselben ausgehenden

Wirkungen, so ist ein solches Leben entweder wirklich gelebt worden, dann aber kann an demselben auch nichts weiter vervollkommnet werden; oder es ist nicht gelebt worden, dann wird alle spätere Nachbesserung und Weiterführung der Sache nichts helfen. Wir nun sagen: ein solches Leben ist von Christo in der That gelebt worden, und damit ist das Vollkommene und für immer Geltende, das Höchste und in sich Unverbesserliche auf dem religiössittlichen Gebiete allerdings gegeben. Aber wenn solchergestalt auch das Christenthum vollendet ist in sich selbst, in der heiligen Person seines Stifters und in seinem ewig gültigen und unversiegbar kräftigen Erlösungs= und Versöhnungswerke, so ist es doch noch nicht vollendet in seiner Wirkung und Darstellung, als Leben der Kirche und als Zustand der Welt. In dieser Beziehung ist, da es die erlösenden und heiligenden Lebenskräfte des Christenthums mit einer sündigen Menschheit zu thun haben, viel Unvollkommenes, selbst Verkehrtes und Verderbliches in der bisherigen Entwickelung gewesen, es ist heute noch in reichlichem Maaße da, und es wird in alle Zukunft, bis die Sünde und der Irrthum überwunden ist, daran nicht fehlen. Da ist denn allerdings zu vervollkommnen sowohl in der richtigeren Auffassung des Christenthums in der Erkenntniß, als in seiner vollständigeren und wahreren Ausprägung im Leben, und da hat die reformatorische Thätigkeit ihre Stelle, welche nothwendig durch den ganzen Verlauf der christlichen Geschichte hindurchgeht. Hierzu liegt die Triebkraft in dem Wesen Christi selbst, das sich immer reiner und vollständiger in der Menschheit ausprägen will; ebenso liegt aber darin auch, wenn Christus der Sündlosheilige, wenn seine Person und deren Lebenswerk schlechthin vollkommen war, das einzig richtige Maaß für alle Entwickelungen und Fortbildungen innerhalb seiner Kirche. Alle reformatorische Thätigkeit also, wenn sie rechter Art ist, wird immer nur zu Christo und tiefer in sein Wesen hinein, nie von ihm ab und aus seinem Wesen hinaus reformiren; sie wird

immer nur aus Christo die wahre Verjüngungskraft der Kirche und der Menschheit schöpfen; und es wird nun und nimmermehr einen wirklich bauenden Fortbildner christlicher Zustände geben, der nicht von dem Bekenntniß ausginge: Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes — der nicht mit dem Apostel spräche: Herr, wohin sollen wir gehen? Du hast Worte des ewigen Lebens — der es nicht mit Paulus selbst erfahren hätte: ich lebe, aber nun nicht ich, sondern Christus lebet in mir.

---

# Beilage.

[illegible] Gefühle [illegible] [illegible] [illegible] von dem Bekannten [illegible] [illegible] ich lebe, aber nicht ich, sondern Christus lebet in mir.

## Überblick und Prüfung der verschiedenen Auffassungsweisen der Versuchungsgeschichte.

Indem wir im Laufe der Abhandlung [1]) die Versuchungsgeschichte berührten, kam es uns nicht sowohl auf deren Erklärung überhaupt, als vielmehr nur auf ein besonderes Moment, das Verhältniß der Versuchung zur Sündlosigkeit, an. Wir haben dort gezeigt, wie sich dieses Verhältniß unter Voraussetzung der verschiedenen Auffassungsweisen stellen würde. Indeß könnte das Gesagte doch unbefriedigend erscheinen, ohne weitere Erörterung über die Versuchungsgeschichte im Ganzen. Wir holen deßhalb hier eine Prüfung der abweichenden Deutungen dieses Abschnittes [2]) nach und geben eine nähere Begründung derjenigen, die wir für die wahrscheinlichste halten.

Bis in die neueste Zeit hat bekanntlich dieser merkwürdige Abschnitt die verschiedensten Auslegungen erfahren, und es ist nicht zu leugnen, daß er zu den schwierigsten Problemen der neutestamentlichen Exegese, zu denen nämlich gehört, die weit über Gram=

---

1) S. 123 ff.

2) Die Litteratur der verschiedenen Auslegungen findet man verzeichnet bei Hase im Leben Jesu 3te Ausg. §. 48. S. 84—88. und bei de Wette im exeget. Handb. I, 37—43. Sehr reiche Nachweisungen, besonders aus den Kirchenvätern und aus älteren Exegeten gibt eine gelehrte Abhandlung in der Tübinger theolog. Quartalschrift, Jahrgang 1828, 1stes und 2tes Heft, deren litterärische Mittheilungen auf jeden Fall dankenswerth sind, wenn man auch die vertheidigte Grundansicht, daß der Diabolos ein menschlicher Versucher gewesen, nicht theilen kann.

matik und Lexicon hinausgehen, und nur aus dem Zusammenhang einer bestimmten Ansicht vom Christenthum überhaupt erledigt werden können. Da nun, wie auch schon Usteri richtig bemerkt [1]), die theologischen Standpuncte immer verschieden seyn werden, so dürfte es kaum je eine Erklärung geben, die sich allgemeiner Zustimmung zu erfreuen haben und über alle Einwürfe erhaben seyn möchte, und man wird sich mit derjenigen begnügen müssen, die den geringsten Schwierigkeiten ausgesetzt ist. Die verschiedenen Auslegungen lassen sich nach mannichfaltigen Gesichtspuncten ordnen; wir setzen mit Beziehung auf den Zweck unserer Abhandlung zwei Hauptklassen: 1) solche Erklärungen, die eine factische Grundlage des Ganzen, ein wirkliches Versuchtwerden Jesu nicht statuiren, und 2) solche, die entweder das Ganze in allen Einzelnheiten factisch nehmen oder wenigstens ein Factum der Versuchung als Kern der Erzählung anerkennen.

1. In die erste Klasse gehört die parabolische und die mythische Deutung der Versuchungsgeschichte. Die Auffassung derselben als einer **Parabel** ist bekanntlich in der neueren Zeit von bedeutenden Stimmen [2]) empfohlen worden. Derjenige Theologe

---

1) Theol. Stud. u. Krit. 1832. Heft 4. S. 769.

2) **Schleiermacher** krit. Versuch über die Schriften des Lucas S. 54 ff. **Baumgarten-Crusius** bibl. Theol. §. 40. S. 303. **Usteri** in den theol. Stud. u. Krit. 1829. Heft 3. S. 456—461. Auch **Hase**, Leben Jesu 3te Aufl. §. 48. S. 85 u. 86, obwohl in der Hauptsache der Vorstellung von einem inneren Versuchtwerden Jesu zustimmend, nimmt doch zugleich ein parabolisches Element an, insofern die innere Versuchung als Parabel dargestellt ist, und ein mythisches, insofern einige unhistorische Züge beigemischt sind. „Die Versuchungsgeschichte ist," sagt er, „ein Bild sowohl der durch frommen Sinn über die Selbstsucht siegreichen Menschheit im Gegensatze des ersten Sündenfalls, als des geistigen Siegs, durch welchen Jesus der Messias geworden ist. Es sind die Versuchungen der Menschheit überhaupt, großer Menschen insbesondere, Jesu im besondersten, die des niedern irdischen Sinnes, des Ehrgeizes und der Herrschsucht, die zwar nie in den Willen Jesu aufgenommen, noch zur sündigen Lust eines unentschiedenen Zustandes geworden sind, aber durch seine von der gemeinsamen Denkart berührte Phantasie ihm entgegengebracht wurden, daher auch in dieser Hinsicht sinnreich als äußere Versu-

indeß, der es zuletzt und am ausführlichsten gethan, hat später diese Erklärung selbst wieder aufgegeben und gewichtige Gründe dagegen vorgebracht [1]). An und für sich ist der Gedanke nicht verwerflich, daß Jesus beim Beginn seines Amtes den Jüngern die Grundmaximen ihres Wirkens für das Gottesreich könnte vorgezeichnet haben, nämlich keine Wunder zu thun zum eigenen persönlichen Vortheile, nichts der Ostentation wegen zu unternehmen, und das Reich Gottes nicht auf äußere Macht und Herrlichkeit zu gründen [2]). Aber schwierig ist es schon, zu sagen, warum Jesus für die Mittheilung dieser einfachen Regeln die Form einer Parabel wählte, vollends unbegreiflich jedoch, wie diese Parabel schon ursprünglich von den Aposteln so mißverstanden werden konnte, daß wir sie jetzt bloß als Geschichte haben und nicht eine Spur des Parabolischen mehr darin zu entdecken ist. Wie die Erzählung gegenwärtig vorliegt, bildet sie offenbar einen bestimmten Moment in der Lebensgeschichte Jesu, der ohne Zweifel in der apostolischen Überlieferung von Christo fixirt war. Alles bezieht sich nur auf Christus; eine Beziehung auf die Apostel, von welcher sogar

---

chung darstellt. In dieser Ansicht ist die geschichtliche Grundwahrheit, die parabolische Form und die mythische Überlieferung verbunden." Will man die objectivirende, symbolische Darstellung des inneren Erfolgs ein parabolisches Element nennen, so habe ich nichts dagegen; denkt man aber an eigentliche Parabel, so stehen Gründe entgegen, die im Texte ausgeführt werden. In der Parabel ist Lehrveranschaulichung die Hauptsache, in der Versuchungspericope nach der ganzen Stellung, die sie einnimmt, Geschichtsveranschaulichung, diese aber schließt das Parabolische dem Grundcharacter nach aus.

1) Usteri in den theol. Stud. u. Krit. 1832. Heft 4. S. 779 ff.

2) Die Maximen und Gesinnungen, die von Jesu verworfen seyn sollen, werden wieder verschieden gefaßt. Hase ganz allgemein: niederer irdischer Sinn, Ehrgeitz und Herrschsucht; Karsten (mecklenb. Kirchenbl. 1837, I, 1.): schlaffer, wundersüchtiger Eigennutz, gottversuchende ruhmsüchtige Eitelkeit, götzendienerische Weltlust; Theile (theol. Lit. Bl. 1841. Febr. Nr. 20): Mißbrauch der Wunderkraft theils für persönliche Zwecke, theils um Aufsehen zu erregen, und Zuziehung des politischen Messiasregiments. Wogegen dann von Jesu in der Zurückweisung der Versuchungen jedesmal das gerade Entgegengesetzte empfohlen würde. Über die Bedeutung der einzelnen Versuchungen wird im Verfolg zu sprechen seyn.

nicht einmal ein rechter Zweck und Nutzen einzusehen wäre [1]), tritt nirgends hervor; auch würde als Belehrung für die Apostel das Ganze eine andere Stellung haben, nämlich da, wo Jesus den Aposteln die Vorschriften für ihre Wirksamkeit ertheilt. Die Apostel müssen also bei dieser Mittheilung von vorn herein auch nur an Christus und nicht an sich gedacht haben; ein so ursprüngliches und allgemeines Mißverständniß aber würde einen Vorwurf gegen die Darstellung Jesu selbst begründen; er müßte dann die Sache so unverständlich und ungeschickt vorgetragen haben, daß das von ihm als Parabel Gemeinte sogleich nur als Geschichte verstanden wurde; dieß widerspricht aber völlig dem sonstigen Character des Lehrvortrags Jesu. Man könnte sich den Ursprung des Mißverständnisses nicht anders erklären, als daraus, daß sich Jesus selbst zum Gegenstande der Parabel gemacht hätte; dieß würde dann aber nicht bloß zufällig, sondern fast nothwendig auf die Mißdeutung geführt haben; dadurch würde gleich ursprünglich etwas Unpassendes in die Sache gebracht worden seyn. Denn entweder hatte die Einmischung der Person Jesu eine bestimmte Bedeutung, er stellte sich wirklich als den jede falsche Maxime verwerfenden Messias dar: dann waren die Jünger genöthigt, an etwas Factisches, an ein wirkliches Versuchtwerden Jesu zu denken, und eben damit ging die Parabel in Geschichte über; oder die Einmischung der Person Jesu hatte keine bestimmte Bedeutung: dann war sie offenbar unzweckmäßig. So würde also die Parabel in ihrer Anlage zwischen Geschichte und Gleichniß schillernd in der Mitte geschwebt haben, mithin eine verfehlte Parabel gewesen seyn, wie wir sie von dem größten Meister in dieser Art nicht erwarten dürfen[2]).

1) de Wette exeget. Handb. I, 42. Alle Versuchungen sammt den in ihrer Verwerfung ausgedrückten Maximen haben einen rechten Sinn nur, wenn sie auf den Messias bezogen werden. Insbesondere gilt dieß von der dritten, der dargebotenen Herrschaft über die Welt und deren Zurückweisung, was nur mit dem größten Zwang auf die Apostel angewendet werden könnte.

2) Gegen die parabolische Deutung vergl. Hasert in den Stud. u. Krit. 1830. 1. S. 74 ff. und Strauß Leben Jesu, B. 1. §. 51. S. 416.

An die parabolische Auffassung reiht sich die mythische. Diese ist in der neueren Zeit in verschiedener Weise vorgetragen worden. Zuerst hat sie an Usteri[1]) einen scharfsinnigen Vertheidiger gefunden, und zwar hat er dieselbe in folgender Art begründet. Der Mythus ist eine dichterische Production, deren Inhalt eine in geschichtliche Form eingekleidete religiöse oder philosophische Idee, also etwas Ewiges und Vorgeschichtliches ist; es liegen in ihm Geschichte, Poesie und Philosophie noch in einander, und bilden eine Wahrheit, die nur eine innerliche ideale zu seyn braucht, ohne auf äußerlich historischer Wirklichkeit zu beruhen. Die tiefere Wahrheit der Versuchungsgeschichte besteht in der Idee, daß Christus und der Teufel einander absolut entgegengesetzt, absolut außer einander sind, so daß der Teufel Christum zwar bekämpfen und versuchen wollte, dieser aber sich nichts abgewinnen, sich nicht versuchen ließ. Diese Idee ist geschichtlich vorgestellt als Versuch des Satans, Christum zum Bösen, und zwar zu einer dreifachen Art desselben, zu verleiten, als sich Christus — der Sage nach — vor seinem öffentlichen Auftreten, wie einst seine großen Vorbilder Moses und Elias, durch Fasten und Gebet zu seinem öffentlichen Berufe vorbereitete. Wir finden hier die drei wesentlichen Merkmale des Mythus, die religiöse Idee, die geschichtliche Form, und, da das Ganze der früheren dunkleren Lebensperiode Jesu angehört, die vorgeschichtliche Zeit. Gegen diese Auffassung erheben sich nicht unbedeutende Schwierigkeiten. Nehmen wir auch, wiewohl der Ausdruck mit Beziehung auf das, was bei den heidnischen Mythen vorgeschichtlich heißt, nicht glücklich gewählt scheint, eine vorgeschichtliche Zeit im Leben Jesu an, so würde sich doch dieselbe mit der Taufe schließen; mit diesem Zeitpuncte beginnt das eigentlich messianische Leben Jesu; die Versuchung ist aber nicht etwa bloß zufällig, sondern vermöge innerlich begründeter Reihefolge nach der Taufe gestellt. Man

---

1) In den theol. Stud. u. Krit. 1832, 4. S. 781 — 791.

würde dann genöthigt seyn, nicht bloß in der Jugendgeschichte Jesu, sondern auch in der Geschichte seines öffentlichen Lebens Mythisches anzunehmen; damit würde aber, abgesehen von anderen Schwierigkeiten, jedenfalls die vorausgesetzte Unterscheidung zwischen Geschichtlichem und Vorgeschichtlichem wegfallen. Die Analogie mit alttestamentlichen Erscheinungen gibt noch kein Merkmal des Mythischen; wenigstens wüßte ich nicht, warum nicht Jesus wirklich, eben so gut wie Moses und Elias, vor dem Antritt seines Berufes in die Einsamkeit gegangen seyn sollte? warum darin bloß fingirte Nachbildung, nicht reeller Zusammenhang liegen soll? Was aber die Hauptsache, es ist schwer, nach der gegebenen Erklärung einen eigentlichen Kern in dem Mythus zu finden und die gehörige Übereinstimmung zwischen dem Inhalt und der Form nachzuweisen. Eine reale Wahrheit, eine in sich begründete Idee muß doch in dem geschichtlichen Gewande niedergelegt seyn, sonst ist es nicht ein Mythus, sondern ein leeres Phantasiegebilde. Die Idee soll diese seyn, daß Christus und der Teufel absolut außer einander sind, daß der Teufel zwar Christum versuchen will, dieser aber sich nicht versuchen läßt, weil ein Versuchtwerden im menschlichen Sinne der Idee des Erlösers widersprechen würde. Nun ist aber in der That schwer einzusehen, wie die absolute Unversuchbarkeit Christi gerade in die geschichtliche Form des Versuchtwerdens eingekleidet werden konnte? Man sollte eher etwas ganz anderes erwarten, z. B. die Vorstellung eines Angriffs, eines feindseligen Kampfes des Teufels gegen Christum. Oder ist es wohl glaublich, daß etwa der Gedanke, Gott und der Teufel seyen sich absolut entgegengesetzt, in der Form einer Versuchung Gottes durch den Teufel veranschaulicht werden könnte? Ferner, wenn die Versuchung als Factum der Idee des Erlösers widerstreitet, so widerstreitet sie ihr auch als Mythus; konnte Christus überhaupt nicht im eigentlichen Sinne versucht werden, so durfte unter denen, die ihn wahrhaft erkannt hatten, auch gar nicht in irgend einer Weise von Versuchung Christi die

Rede seyn; es fände sich dann selbst in dieser mythischen Form ein Irrthum der Apostel, der in den Mittelpunct des Christenthums, in die Erkenntniß der Person Christi eingriffe. Endlich, wenn man auch sagen kann, für den oder die Bildner des Mythus existirte der Teufel als reelle Persönlichkeit, so ist dieß doch nicht bei dem Mythuserklärer der Fall; für ihn fällt also noch ein Stück mehr von dem eigentlichen Gehalte des Mythus weg, so daß von seinem Standpunct aus nur etwas höchst Dürftiges übrig bleibt; denn ein Versucher, der nicht wirklich existirt, und ein Versuchter, der, genau genommen, nicht versucht werden kann, bilden einen ungemein dünnen und sonderbaren Inhalt für einen Versuchungsmythus. Daß aber der Erlöser und das Böse sich entgegengesetzt sind, verstand sich theils von selbst, theils konnte es auf andere Art besser und einfacher anschaulich gemacht werden.

Natürlicher gestaltet sich die mythische Auslegung bei zwei andern neueren Theologen, bei Strauß und de Wette. Der Erstere[1]) würde schon bei seinem ganzen Standpuncte nicht anders gekonnt haben, als auch diesen Theil der evangelischen Erzählung mythisch aufzufassen, aber derselbe bot ihm auch willkommene Anknüpfungspuncte dar, um das Recht mythischer Deutung überhaupt darzuthun, weil hier mehrfache Parallelen aus der jüdischen Geschichte und Tradition beigebracht werden konnten. Der wesentliche Inhalt des Versuchungsmythus aber liegt ihm darin, daß der Messias, als Haupt aller Gerechten und als Repräsentant des Volkes Gottes, ebenso habe versucht werden müssen, wie die vornehmsten Frommen des hebräischen Alterthums, z. B. Abraham, und das Volk Gottes selbst, namentlich während seines Zuges durch die Wüste. Ähnlich spricht sich, indem er zugleich für das Einzelne verschiedene Anhaltpuncte nachweist, de Wette[2]) über die Bedeutung des Mythus aus: „der Satan ist der Feind des Messias und seines Reiches, und dieser, ohnehin dem sittlichen Kampfe

1) Leben Jesu, B. 2. §. 52. S. 417 — 428 der 1sten Ausg.
2) Exeget. Handbuch I, 42 u. 43.

unterworfen[1]), mußte, wie während seines ganzen Wirkens[2]) und am Ende seines Lebens[3]), so auch gleich bei seinem Auftritte mit ihm kämpfen. Wie der Ankläger der Menschen Hiob geprüft hatte, so prüfte er auch den Messias, und zwar anfangs durch die Lust der Welt, zuletzt durch die Schrecken derselben."

Diese Erklärer haben vor Usteri das voraus, daß ihnen das Versuchtwerden Christi in der Wirklichkeit, also dann natürlich auch in der Idee nicht als etwas schlechthin Unzulässiges erscheint, und daß sie daher viel einfacher als den eigentlichen Gehalt des Mythus die Versuchung des Messias durch den Satan, nicht bloß als einen Kampf desselben mit dem Satan ansehen können. Auch gestaltet sich bei ihnen die Sache leichter durch die Art, wie sie den Begriff des Mythus sowohl überhaupt für das christliche Gebiet bestimmen, als auch insbesondre auf das Ganze der evangelischen Geschichte anwenden. Aber von da aus erhebt sich dann freilich wieder eine andre größere Schwierigkeit. Es kommt dabei wesentlich auf die Gesammtauffassung der evangelischen Darstellung; namentlich soweit dieselbe das öffentliche, messianische Leben Jesu betrifft, an. Ist diese bis auf ein Minimum des Geschichtlichen ganz und gar mythisch, oder wenigstens auf den meisten Puncten völlig mit mythischen Elementen versetzt, so gehört freilich die Versuchungsgeschichte unter die Bestandtheile, die sich am wenigsten sträuben, mythisch genommen zu werden. Welchen Schwierigkeiten jedoch diese mythische Gesammtauffassung ausgesetzt ist, braucht nach so vielen Verhandlungen hier nicht noch einmal gezeigt zu werden. Befinden wir uns dagegen mit dieser Darstellung wesentlich auf geschichtlichem Boden, so entsteht die Forderung auch für die Theile, wo es größere Schwierigkeit hat, und ein Hereinspielen der Sage statt zu finden scheint, den historischen Grund nachzuweisen und so lange dieß bei der Versuchungsgeschichte auf

1) Hebr. 4, 15.
2) Matth. 13, 39.
3) Joh. 14, 30.

eine ungezwungene Weise geschehen kann, werden wir uns, den geschichtlichen Grundcharacter der evangelischen Erzählung überhaupt festhaltend, nicht veranlaßt sehen, von der mythischen Erklärung Gebrauch zu machen.

2. Die Erklärungen der zweiten Hauptklasse, wobei ein Factum der Versuchung angenommen wird, theilen sich wieder in solche, die dieses Factum als ein äußeres, und solche, die es als ein inneres betrachten.

Im ersten Falle wird eine versuchende Persönlichkeit außer dem Erlöser gedacht, und zwar entweder der Satan oder ein Mensch. Die vollkommen buchstäbliche Erklärung [1]), wobei ein persönlich sichtbares oder wenigstens für Christum wahrnehmbares Auftreten des Teufels vorausgesetzt und in der Unterredung zwischen Beiden jedes Wort diplomatisch genau genommen wird, hat ohne Zweifel auch ihr Recht: sie unterliegt keiner sprachlichen Schwierigkeit, und auf dem Standpunct einer Exegese, die völlig unbekümmert ist, wie sich ihre Resultate zum Ganzen des reli-

---

1) Die Auffassung des Ganzen als einer Versuchung Christi durch die Person des Satans ist vertheidigt von Olshausen bibl. Comment. Th. 1. S. 168—179. Doch kann seine Erklärung nicht als eine streng buchstäbliche betrachtet werden, da er die Versuchung nur als innerliche Einwirkung des Teufels, und zwar nur auf die Psyche Christi betrachtet, während das Pneuma davon unberührt blieb und die Kraft des Sieges enthielt. Dieß geht schon bedeutend über den Wortinhalt der Erzählung hinaus und ist, wie Olshausen S. 172. selbst zugibt, nicht sehr weit von unserer Deutung entfernt, wenn man nämlich nur statt des ἄρχων τοῦ κόσμου den κόσμος selbst und seine Vorstellungen und Hoffnungen vom Messias setzt. Verwerflich, weil willkührlich und gegen Matth. 4, 1., ist auch die Annahme, daß Jesus bei dem Acte vom göttlichen Geiste verlassen gewesen sey und nur nach der menschlichen ψυχή die Versuchung bestanden habe. S. de Wette exeget. Handb. I, 38. Ein weiterer Vertreter der wörtlichen Erklärung, freilich in wunderlicher Weise, ist Dr. Paulus Ewald (Pfarrer in Franken): die Versuchung Christi, Bayreuth 1838, gegen welchen Theile im theol. Lit. Blatt, Febr. 1841. Nr. 20. Endlich ist hier auch noch zu nennen Ebrard in s. Schrift: wissenschaftl. Kritik S. 298, wo ohne nähere Erklärung eine sichtbare Erscheinung des Satans festgehalten wird.

giösen und theologischen Denkens verhalten, oder eines theologischen Denkens, welches sich alle Ergebnisse der buchstäblichen Auslegung anzueignen vermag, ist sie sogar die einfachste und beste; allein dem, der sie vertheidigt, wird es, wenn er nicht bloß Worterklärer seyn will, doch auch obliegen, uns ein anschauliches Bild [1]) von der Sache zu geben und Analogien dafür in der Schrift und Erfahrung nachzuweisen. Dieß möchte aber schwerlich gelingen. Das körperliche oder irgendwie sinnliche Auftreten und Sprechen des Teufels ist sonst im neuen Testament ohne Beispiel, und das Ganze in's Einzelne ausgemalt, wie man es sich doch nothwendig veranschaulichen muß, hat immer etwas *Abentheuerliches*. Es drängen sich eine Menge Fragen auf, die schwer zu beseitigen sind. Folgte Jesus dem Teufel gutwillig, so bestimmte ihn hier schon der Wille des Teufels; folgte er ihm widerstrebend, so war er in die Gewalt des Teufels gegeben und diesem eine ungebührliche Macht über ihn eingeräumt. Kannte Jesus den Bösen, so mußte er ihn von vorn herein zurückweisen, und es konnte wenigstens nicht zur zweiten und dritten Versuchung kommen; kannte er ihn nicht, so fehlte ihm der Blick in's Innere und er ist nicht der Sohn Gottes, den die Evangelien schildern [2]). Würde nicht der listigste aller Geister feinere Versuchungen, wenigstens eine

1) Ein solches findet sich allerdings in lebendiger Schilderung in der Schrift von Joh. Eman. Veith (Domprediger zu St. Stephan in Wien): die heiligen Berge, 2ter Theil S. 119—181.; allein da seine Begründung besonders in Beziehung auf die Entrückung Christi auf die Zinne des Tempels und den hohen Berg, und auf das Zeigen der Weltreiche von Künstlichkeit nicht frei ist, so hätte er diese Erklärung nicht als die einzige mit dem positiven Christenthume verträgliche bezeichnen sollen. Wie wichtig dem Verf. die Versuchung als geschichtliches Factum sey, ergibt sich aus seinen Worten S. 174: „Die freie Selbstentscheidung des neuen Adams in der Kraft seines menschlichen Willens zur gänzlichen Hingabe an Gott ist [als Entscheidung für die ganze Lebensrichtung Christi selbst und dadurch der Menschheit] die Grundthatsache der Erlösung."

2) de Wette exeg. Handb. I, 37: „Die persönliche Erscheinung des Teufels, selbst wenn sie eine verstellte menschliche war, wofür aber der Text keine Andeutung gibt, mußte der Versuchung allen Reiz nehmen, da der Sohn Gottes

einschmeichelndere Form für dieselben gewählt haben? Wie ist das Zeigen aller Reiche der Welt zu verstehen? Hier müßte man jedenfalls vom Buchstaben abgehen und entweder den Ausdruck bildlich nehmen oder eine innere Anschauung, etwas Magisches, voraussetzen; wenn aber hier die Linie des Buchstabens überschritten wird, warum nicht auch anderwärts? und wo ist dann die Schranke zu finden? — Solche und ähnliche Fragen, die in Menge aufgeworfen werden können, sind von den Vertheidigern der buchstäblichen Erklärung noch nicht genügend beantwortet. Die Schwierigkeiten mindern sich auch nicht, wenn man unter dem Diabolos einen menschlichen Versucher, etwa einen Pharisäer oder ein Mitglied des Synedriums denkt[1]); diese Auslegung stimmt schon nicht ebenso gut zu der einfachsten und nächsten Bedeutung der Worte[2]), als die unmittelbar vorher erwähnte, sie hat aber zugleich auch so viel innerlich Undenkbares und den Verhältnissen Widerstreitendes, sie entspricht so wenig dem Style des Alterthums und dem Sinne der evangelischen Geschichte, daß man sie als eine unglückliche moderne Erfindung nun gänzlich antiquiren sollte[3]).

Die Deutung endlich, welche ein **inneres** Factum für den

ihn auf den ersten Blick erkennen mußte. Das Böse, wenn es reizen soll, muß nicht in seiner eigenen häßlichen Gestalt erscheinen."

1) Diese Ansicht ist neuerlich sehr ausführlich vertheidigt in dem oben angeführten Aufsatz der tübinger theolog. Quartalschrift.

2) de Wette exeg. Handb. I, 37. betrachtet sie, weil der Artikel vor διάβολος steht, mit Recht geradezu als sprachwidrig.

3) Eine eigenthümliche Combination hat zuletzt Lange in seinem Leben Jesu (Th. 1. B. 2. Abschn. 7. S. 205—230.) versucht. Er stimmt einerseits überein mit der Vorstellung von einer innerlichen Versuchung Jesu durch Einwirkung des herrschenden Volks- und Weltgeistes auf seine Seele, vornehmlich durch Vergegenwärtigung des falschen Messiasbildes der Zeit; will aber doch zugleich, daß diese Einwirkung durch bestimmte äußere Versuchungen vermittelt gewesen sey. Einen Anknüpfungspunct glaubt er zu finden in der Deputation des Synedriums an Johannes den Täufer, um diesen zu einer Erklärung über seinen Character aufzufordern, Joh. 1, 24. Diese Deputation, von Johannes aufmerksam gemacht, habe Jesum in der Wüste aufgesucht und

Kern der Erzählung hält, tritt in dreifacher Form auf; die innere Thatsache wäre entweder eine Vision, oder ein Traum, oder es wären versuchende Gedanken bei klarer Besonnenheit gewesen. Die Vision oder Ekstase bringt etwas Phantastisches oder Schwärmerisches in das Wesen Jesu, was seiner sonstigen Klarheit und dem besonnenen Character seiner Begeisterung widerspricht, ihn gleichsam einer fremden dunkeln Gewalt unterwirft und in der übrigen evangelischen Geschichte ohne Analogie ist; auch läßt diese Ansicht die schlimmen versuchenden Gedankenbilder aus dem Grunde der Seele Jesu aufsteigen, wobei eben dieser Seelengrund selbst schon als verunreinigt betrachtet werden muß. Dasselbe gilt auch von der Auffassung als Traum [1]); dafür könnte zwar eher etwas Analoges in der biblischen Geschichte nachgewiesen werden, wiewohl die sonst vorkommenden bedeutungsvollen Träume einen andern Character haben und viel entschiedener als Träume bezeichnet

---

die Probe gemacht, ob er für ihre hierarchischen Zwecke zu gewinnen wäre; „es bildeten aber die versuchenden Hierarchen nur die historische Spitze des ganzen Vorgangs und die Organe einer Versuchung, die wir im tiefsten Grunde und Zusammenhange als eine satanische zu betrachten haben." (S. 219 in der Anmerk.) Diese Combination — obwohl ich gern anerkenne, daß Lange manches Treffende für eine innerliche Versuchung sagt — scheint mir vornehmlich darum unzulässig, weil sie die Einheit in der Anschauung des Ganzen aufhebt. Haben wir eine objectiv auftretende äußere Versuchung, so bedürfen wir nicht des Gedankens einer innerlichen; und war der Verlauf ein innerer, so ist alles das, was als äußerer Vorgang dargestellt ist, nur Objectivirung, und es ist dann nicht noch für etwas Äußerliches neben dem Innerlichen Raum. Daß nun aber dieses Äußerliche, selbst wenn wir ein solches annehmen wollten, sich gerade an die pharisäische Deputation an Johannes anknüpfen sollte, dafür, dünkt mich, fehlt es auch wieder an reellem Grunde: denn wir finden darauf nicht nur nicht die mindeste Hindeutung, sondern es wäre auch ein derartiger Verkehr der Hierarchen mit Jesu weit wichtiger gewesen, als der mit Johannes, und daher in der evangelischen Überlieferung schwerlich unerwähnt geblieben. Am wenigsten scheint die ganze Fassung der Versuchungsgeschichte selbst diesen Gedanken nahe zu legen; namentlich paßt zur Annahme einer Mehrheit von Versuchenden nicht die Darstellung derselben unter der einzelnen Person des Diabolos.

1) S. Meyer die Versuchung Christi als bedeutungsvoller Traum. Theol. Stud. u. Krit. 1831. Heft 2. S. 319—329.

und abgegränzt sind, während man hier nicht weiß, wo der Traum anfangen und aufhören soll; allein eine Versuchung im Traum ist eigentlich gar keine, zum wirklichen Geprüft- und Erprobtwerden gehört Bewußtseyn und Selbstbeherrschung; ist die Versuchung eine geträumte, so ist auch der Sieg nur ein erträumter, und das Ganze verliert seine Bedeutung.

So bleibt noch eine Erklärung übrig: die, welche sich die Sache als einen inneren, in der Darstellung objectivirten, Erfolg, aber nicht in Ekstase, Vision oder Traum, sondern bei klarem Bewußtseyn vorstellt. Hierbei ist besonders wichtig, was sich aber auch ganz natürlich aus der Stellung der Erzählung zwischen der Taufe und dem öffentlichen Auftreten Jesu als Messias ergibt, daß die Versuchung wesentlich als Messiasprüfung genommen werde. Das Ganze wäre dann Vergegenwärtigung des falsch Messianischen vor der Seele Jesu und entschiedene Verwerfung desselben durch den in Jesu lebenden, höheren, göttlichen Messiasgeist. Dieß schließt nicht aus, daß das Ganze für die practische Anwendung [1]) auch typisch gefaßt werde, so daß darin zugleich Zustände und Maximen ausgesprochen seyn können, die, mit gehöriger Modification, auch auf die Apostel und auf die Mitglieder des Gottesreiches überhaupt bezogen werden konnten [2]). Auch dürfen wir uns wohl denken, daß, was hier als ein bestimmter, in einen begränzten Zeitraum eingeschlossener Act vorgestellt wird, sich im Inneren Jesu zu verschiedenen Zeiten vollzog.

Die Bedeutung der einzelnen Momente in der Versuchung haben wir schon berührt; doch wird hier noch etwas genauer darauf einzugehen seyn.

In Betreff der ersten Versuchung stimmen so ziemlich alle

---

1) Also nicht in der Weise, daß in der Stelle ein Doppelsinn angenommen wird, sondern in dem Sinne, in welchem das ganze Leben Jesu vorbildlich ist und alles, was er thut und spricht, Grundsätze für das Leben im Gottesreiche in sich schließt. Vergl. Kohlschütter in den bibl. Studien sächs. Geistl. II, 79 u. 80.

2) Neander Leben Jesu S. 101.

Ausleger dahin überein, daß darin die Anmuthung ausgedrückt werde, höhere Kräfte zu niederen persönlichen Zwecken oder noch specieller die Wundergabe zur Befriedigung des eigenen sinnlichen Bedürfnisses zu gebrauchen; wogegen Jesus den Grundsatz der gänzlichen Hingabe an Gott geltend macht, der andre Mittel zur Lebensbefriedigung des Menschen habe, als sie der selbstisch-irdische Sinn anwenden möchte. Diese Versuchung ist zwar nicht direct messianisch, doch setzt sie einerseits eine Persönlichkeit voraus, die, wie der Messias, mit außerordentlichen Kräften ausgestattet war, und deutet andrerseits auf ein Leben der Erniedrigung und Entbehrung hin, wie es der Messias, den Jesus verwirklichen wollte, führen mußte — ein Leben, welches dem mit Wunderkraft Begabten, die Versuchung nahe legte, sich durch außerordentliche Mittel in sinnlichen Bedürfnissen auch selbst Befriedigung zu verschaffen.

Die zweite Versuchung ist bisher von den meisten als eine Lockung des Ehrgeizes gefaßt worden, durch ein Schauwunder (wie es die fleischliche Wundersucht der Zeitgenossen verlangte) Aufsehen zu erregen und die Menschen gleichsam vermittelst sinnlicher Überwältigung zu gewinnen. Zu dieser Auffassung jedoch, sagt man[1]), gebe die Stelle keine genügende Veranlassung; es sey keine Spur vorhanden, daß der Erzählende bei dem Vorgange Zeugen gegenwärtig gedacht wissen wolle; der Versucher locke nicht dadurch, daß er Beifall der Menge und Befriedigung des Ehrgeizes in Aussicht stelle, sondern durch Hinweisung auf die Zusage göttlichen Schutzes in einer „messianisch gedeuteten" Stelle des alten Testamentes; und auch die Antwort Jesu bezeichne als das Verwerfliche in diesem Puncte nicht das Suchen eigener Ehre, sondern das Versuchen Gottes. Demnach liege das Lockende darin, gleichsam durch Herausforderung Gottes zu erfahren, ob er seinen Gesandten wirklich und selbst in der augenscheinlichsten Ge-

1) Kohlschütter in den bibl. Studien sächs. Geistl. II, 75 u. 76.

fahr schützen werde. Gegen diese Deutung ist, wie mich dünkt, die bisherige nicht so ohne Weiteres aufzugeben: denn, daß der Schauplatz der Probe in die heilige Stadt und auf die Zinne des Tempels verlegt wird, weist doch deutlich genug auf Zuschauer hin; die Worte: „wenn du der Sohn Gottes bist, so stürze dich hinab" und die Anführung der messianisch gedeuteten Stelle, zeigen bestimmt, daß es eine Messiasprobe seyn sollte; und die Antwort Jesu, daß dieß etwas Gottversuchendes seyn würde, ist auch ganz passend, auch wenn man an ein messianisches Schauwunder denkt. Wir können höchstens zugeben, daß auch die Beziehung des Ganzen auf das willkürliche Herausfordern des göttlichen Schutzes etwas Passendes habe; vermögen jedoch nicht, derselben entschieden den Vorzug einzuräumen. Wenigstens erhalten wir eine sinnvollere Parallele und Gradation in den drei Versuchungen: der Sinnlichkeit, des Ehrgeizes und der Herrschsucht, als wenn wir zwischen die erste und letzte das Versuchen Gottes einschieben, zumal wenn der Erfolg davon nicht einmal Zeugen haben, sondern nur auf den Gott also Herausfordernden allein beschränkt seyn soll. Daß aber auch diese Versuchung, zumal vermöge der Worte: „wenn du der Sohn Gottes bist" auf den Messias in Jesu bezogen werden könne, unterliegt wohl keinem Zweifel.

Am deutlichsten jedoch tritt allerdings diese Beziehung in der dritten Versuchung hervor. Bei dieser ist das Nächstliegende, an die Lockung der Herrschsucht zu denken, und, speciell auf den Messias angewendet, an die gangbare Vorstellung, daß der Messias ein irdisches Reich gründen und in diesem als allgemeiner theokratischer König herrschen werde. So habe ich es auch bisher mit vielen andern Auslegern genommen. Dagegen läßt sich sagen: davon, ob das Reich, das der Satan Jesu anbietet, ein äußerliches politisches seyn solle, oder ein geistiges, ist ja in der Versuchung gar nicht die Rede, sondern das versuchende Moment liegt vielmehr darin, daß zur Gewinnung der Herrschaft, welche eine an sich ganz gute seyn könnte, ein schlechtes Mittel, die Un-

terwerfung unter die Herrschaft des Satans, die Hingabe an ihn gebraucht werden soll[1]). Dieß ist, wenn wir uns bloß an die Worte halten, allerdings richtig; aber wenn wir zugleich das hinzu nehmen, was sich nothwendig aus den Worten ergibt, so stellt sich die Sache doch anders. Der Satan ward gedacht als der Weltbeherrscher, κοσμοκράτωρ[2]). Was er geben konnte, war durchaus nur ein Reich von dieser Welt, ein äußerliches, irdisches, ungöttliches; eine vom Satan empfangene Weltherrschaft konnte also ihrer Natur nach nur eine irdische seyn, und eine solche wollen, hieß sich dem Satan hingeben und mit ihm in Bund treten. Die Hingabe an den Satan ist nun freilich in der *symbolischen* Darstellung als das Erste genannt, weil sie die Bedingung war, zu solcher Herrschaft zu gelangen, aber das eigentlich Reitzende, Versuchende konnte doch nie seyn, den Satan anzubeten, sondern zur Weltherrschaft zu gelangen; diese Herrschaft bleibt immer die Hauptsache, sie ergab sich sehr natürlich aus der gewöhnlichen Messiasidee, aber sie wird sogleich als eine solche dargestellt, die ihrem Wesen nach nur durch ein schlechtes Mittel, durch den Bund mit dem Weltgeiste zu erreichen sey, und so liegt in der Stelle der Gedanke: „daß die Stiftung eines weltlichen Reiches sich mit dem rein göttlichen Zwecke des Messias nicht vertrage, sondern ein Abfall von Gott sey"[3]).

Es treten indeß unserer ganzen Auffassung noch andre Schwierigkeiten entgegen. Man hat zuerst dafür, daß in der Schrift, oder näher im neuen Testament ein innerer Vorgang als individuelle Thatsache objectivirt seyn könne, Beweise gefordert und die von mir früher gegebenen Hinweisungen auf Luc. 10, 18 und Matth. 25, 31 ungenügend gefunden[4]). Ich will nicht darüber rechten, ob die Worte Jesu: ich sah den Satan vom Himmel fal-

1) So Bleek in handschriftlicher Mittheilung.
2) Joh. 12, 31. Ephes. 6, 12. Andres bei de Wette exeg. Handb. I, 40.
3) de Wette a. a. O. I, 41. Vergl. Neander Leben Jesu S. 97.
4) Fritzsche Comment. II. part. 3. S. 12—14.

len, wie einen Blitz — nichts andres aussagen sollen, als dieses: ich erkannte, da ich euch (die Jünger) aussandte, wohl, daß die gewaltige Macht des Satans in kürzester Zeit in Nichts zurücksinken würde; wiewohl Apocal. 12, 9 wirklich von einem Herabsturze des Satans und seiner Dämonen auf die Erde die Rede ist, und wenn wir diesen Gedanken, was sehr nahe liegt, auch Luc. 10, 18 anwenden, dann natürlich ein inneres Schauen oder Erfahren als ein äußerlicher Act vorgestellt, mithin objectivirt wird. Ich will ebenso wenig darüber streiten, ob in der Darstellung des Weltgerichtes Matth. 25 und der letzten Dinge überhaupt, alles buchstäblich zu nehmen sey, und nicht vielmehr manches, was als ein Innerliches zu denken ist, als äußerer Vorgang symbolisirt sey; denn wer hier alles nur buchstäblich und zuletzt auch den Wurm, der nicht stirbt, nur als wirklichen Wurm glaubt verstehen zu dürfen, dem mag es unverwehrt bleiben. Aber mich dünkt, es bedarf überhaupt für eine so einfache Sache keiner besondern Beweise: überall und zu allen Zeiten kommt es vor, daß innere Erlebnisse auch in sinnbildlicher Form als äußere Thatsachen vorgestellt werden, und am leichtesten konnte dieß unter solchen Umgebungen vorkommen, die überhaupt daran gewöhnt waren, das Geistige zu symbolisiren, und innere Vorgänge, z. B. Visionen, wie eine äußerlich vorgefallene Geschichte zu behandeln. Daß aber als Symbol des versuchenden Princips, als versuchende Person nicht ein rein fictives Wesen, sondern ein solches gewählt ist, welches dem Zuhörerkreise Jesu ein ganz entschieden wirkliches war [1]), der Satan, hat seinen natürlichen Grund darin, daß für Jesum die versuchenden Gedanken wirklich satanische waren und daß er sie recht stark als solche bezeichnen wollte.

Die weitere Einwendung [2]), daß zur Begründung der fraglichen Auslegung das Enthaltenseyn der versuchenden Gedanken in

---

1) Fritzsche a. a. O. S. 12.

2) Fritzsche a. a. O. S. 14 u. 15.

der gangbaren Messiasidee der Juden, und zwar gerade in dieser speciellen Form der Steinverwandlung, des Fliegens vom Tempel und der Satansanbetung, nachgewiesen werden müßte, habe ich schon oben [1]) erledigt. Ich wende mich daher nur noch zu einigen andern Einwürfen, die von Strauß [2]) gegen diese Auffassung erhoben worden sind. Er sagt: 1) der Verstand Jesu erscheint im Verlaufe der evangelischen Geschichte durchaus klar und richtig; er müßte aber „schadhaft" gewesen seyn, wenn Jesus zu etwas der Art, wie die zweite Versuchung bei Matthäus ist, jemals Lust empfunden [3]), und fast ebenso, wenn er auch nur darauf verfallen konnte, eine Versuchung verständigerer Art unter dieser Form darzustellen; 2) Jesus hätte in dieser Erzählung ein von einem redlichen Lehrer nicht zu erwartendes, trübes Gemisch von Wahrheit und Dichtung gegeben; 3) er hätte sich jedenfalls, wenn er den inneren Vorgang einfach erzählen, aber die bösen Gedanken dem Teufel zuschreiben wollte, anders ausdrücken müssen; er konnte etwa sagen, der Satan habe ihm dieß und das in's Herz geben wollen, keineswegs aber konnte er ihn persönlich auftreten und handeln lassen. — Wir wollen nicht darüber streiten, ob Strauß das Recht habe, von seinem Standpunct aus in der Weise, wie er es thut, Jesum als eine geschichtliche Person mit bestimmten Eigenschaften zu behandeln, entgegnen aber zur positiven Vertheidigung unserer Erklärung folgendes. Es wird dabei ja auch nicht angenommen, daß der Gedanke, ein Schauwunder oder ein die göttliche Hülfe unnütz herausforderndes zu verrichten, in dem Geiste Jesu selbst entstanden, sondern vielmehr, daß er ihm durch seine von der allgemeinen Denkart berührte Phantasie entgegengebracht worden sey. Die Form der Sache ist nicht so streng zu urgiren, sondern nach unserer ganzen Auffassungsweise mehr symbolisch zu nehmen; zur

---

1) S. 128 ff.

2) Leben Jesu B. 1. §. 51. S. 415 der 1sten Aufl.

3) So de Wette exeg. Handb. I, 42.

symbolischen Darstellung aber wählt man etwas recht Starkes, in's Auge Fallendes, und eine alttestamentliche Veranlassung zu dieser Form war auch schon gegeben Ps. 91, 11. Der Verstand Jesu bleibt also außer Gefahr. Ebenso seine Wahrheitsliebe. Er gab innerliche Geschichte in äußerlich symbolisirender Form. Dieß war für den Orientalen, der daran gewöhnt war, nichts Unverständliches, kein trübes Gemisch von Wahrheit und Dichtung, sondern er konnte (und die Apostel konnten es gewiß leichter, als wir) den Kern gar wohl herausfinden. Dabei ist es immer auch möglich, daß die Darstellung, wie sie aus dem Munde Jesu kam, eine verständlichere, vollkommnere Gestalt hatte, und durch die Relation für uns mehr Schwierigkeit bekommen hat. Auf einen Mangel an vollkommen adäquatem Wiedergeben deuten auch die Abweichungen der Evangelisten von einander hin. Endlich, wenn Jesus einmal die innere Versuchung als äußere Geschichte geben wollte, so konnte er nicht bei der Wendung stehen bleiben, der Satan habe ihm dieß und das in's Herz gegeben, sondern es gehörte zur ganzen Ökonomie der objectivirenden Darstellung, daß der Satan persönlich auftrat und sich mit Jesu unterredete.

Noch haben wir zum Schluß ein Wort über die Quelle der Erzählung zu sagen [1]). Natürlich muß man bei der Annahme einer inneren Versuchung den Ursprung der Erzählung zuletzt von Jesu selbst ableiten. Dieß hat aber auch meines Bedünkens keine große Schwierigkeit. Jesus theilte den Jüngern in der anschaulicheren Form eines äußeren Vorgangs die in seinem Inneren vollzogene Verwerfung der falschen Messiasidee mit, zugleich mit Hervorhebung der Motive, die ihn dabei geleitet hatten, theils um ihnen zu sagen, welche höchste Grundsätze er selbst vom Beginne seines Wirkens im Gegensatze gegen den Geist der Welt unverbrüchlich befolgt habe, theils um sie dadurch indirect zu belehren, daß auch sie dieselben Maximen zu befolgen und ähnliche Ver-

1) Vergl. hierüber auch Hocheisen in der tübinger Zeitschrift 1833. 2. S. 124 ff.

suchungen zu bestehen haben würden. Die Apostel faßten vorzugsweise das Thatsächliche der Mittheilung auf, den inneren Triumph Jesu, die Bewährung seiner Siegerkraft in jeder Prüfung, und stellten sie daher ganz angemessen gleichsam als Portal an den Anfang des messianischen Wirkens Jesu, um sogleich den Geist seiner gesammten Thätigkeit zu bezeichnen. Es ist die innere messianische Weihe, wie die Taufe die äußere. Dabei mögen in der Fortbildung der Tradition einzelne untergeordnete Züge, wie Matth. 4, 11 und Marc. 1, 13, hinzugethan worden seyn, aber das Wesentliche können wir unbedenklich von Jesu ableiten. Daß nicht ausdrücklich bemerkt ist, Jesus habe den Jüngern diese Mittheilung gemacht, beweist nichts. Die Evangelisten lassen sich ja beim Historischen überhaupt nicht auf die Angabe ihrer Quellen ein; es brauchte nicht gesagt zu werden, Jesus habe gesprochen, denn die Sache selbst sprach dieß aus.

BSB Bayerische StaatsBibliothek

MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Ullmann, Carl,

Die Sündlosigkeit Jesu

Hamburg 1846

Dogm. 1067 fa
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10399838-1